

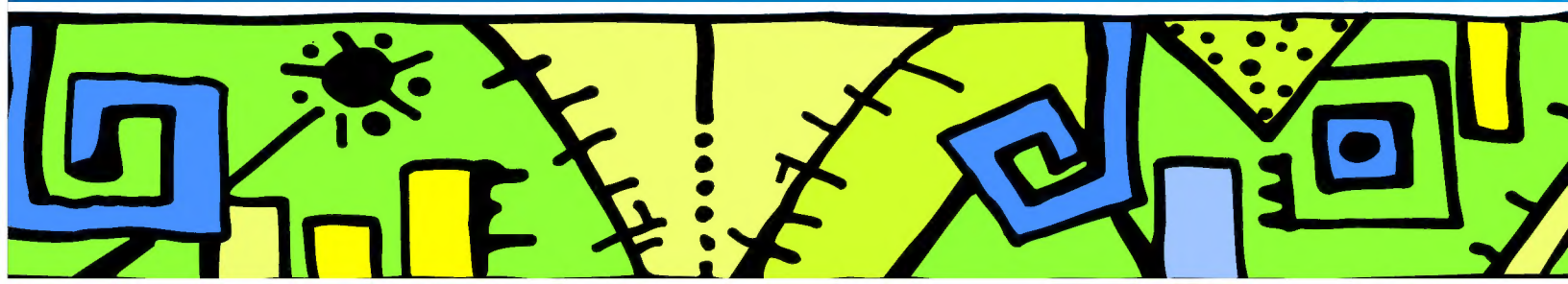
نقدِ اقبال

میکش اکبر آبادی

مکتبہ جامعہ ملیہ

اشتراک

پیشکش کنندہ: فوج افسران و جوانان



نقدِ اقبال

نقدِ اقبال

میکش اکبر آبادی

مکتبہ جامعہ ملیہ
دہلی

اشتراک

پوری نیشنل لائبریری و آرکائیوز
دہلی

© میکش اکبر آبادی

Naqd-e-Iqbal
by
Maikash Akbarabadi
Rs.84/-



صدر دفتر

011-26987295 ☎

مکتبہ جامعہ لپیڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ 110025

Email: monthlykitabnuma@gmail.com

شاخیں

011-23260668 ☎

مکتبہ جامعہ لپیڈ، اردو بازار، جامع مسجد دہلی۔ 110006

022-23774857 ☎

مکتبہ جامعہ لپیڈ، پرنس بلڈنگ، ممبئی۔ 400003

0571-2706142 ☎

مکتبہ جامعہ لپیڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ۔ 202002

011-26987295 ☎

مکتبہ جامعہ لپیڈ، بھوپال گراؤنڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ 110025

قومی اردو کونسل کی کتابیں مذکورہ شاخوں پر دستیاب ہیں

قیمت: 84/- روپے

تعداد: 1100

سن اشاعت: 2011

سلسلہ مطبوعات: 1419

ISBN: 978-81-7587-513-5

ناشر: ڈاکٹر قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون FC-33/9، لکھنؤ، نئی دہلی۔ 110025

فون نمبر: 49539000 فیکس: 49539099

ای میل: urducouncil@gmail.com ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: سلاسا رامچنگ سسٹمز آفسیٹ پرنٹرز، C-7/5 لارنس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی۔ 110035

اس کتاب کی چھپائی میں GSM TNPL Maplitho 70 کاغذ کا استعمال کیا گیا ہے۔

معروضات

قارئین کرام! آپ جانتے ہیں کہ مکتبہ جامعہ لپیٹڈ ایک قدیم اشاعتی ادارہ ہے، جو اپنے ماضی کی شاندار روایات کے ساتھ آج بھی سرگرم عمل ہے۔ 1922ء میں اس کے قیام کے ساتھ ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو زمانے کے سرد و گرم سے گزرتا ہوا آگے کی جانب گامزن رہا۔ درمیان میں کئی دشواریاں حائل ہوئیں، نامساعد حالات سے بھی سابقہ پڑا مگر سفر جاری رہا اور اشاعتوں کا سلسلہ کئی طور پر کبھی منقطع نہیں ہوا۔

اس ادارے نے اردو زبان و ادب کے معتبر و مستند مصنفین کی سیکڑوں کتابیں شائع کی ہیں۔ بچوں کے لیے کم قیمت کتابوں کی اشاعت اور طلباء کے لیے ”درسی کتب“ اور ”معیاری سیریز“ کے عنوان سے مختصر مگر جامع کتابوں کی تیاری بھی اس ادارے کے مفید اور مقبول منصوبے رہے ہیں۔ ادھر چند برسوں سے اشاعتی پروگرام میں کچھ قسط پیدا ہو گیا تھا جس کی وجہ سے فہرست کتب کی اشاعت بھی ملتوی ہوتی رہی مگر اب برف پکھلی ہے اور مکتبہ کی جو کتابیں کیا اب بلکہ نایاب ہوتی جا رہی تھیں شائع ہو چکی ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اب تمام کتابیں مکتبہ کی دہلی، ممبئی اور علی گڑھ شاخوں پر دستیاب ہیں اور آپ کے مطالبہ پر بھی روانہ کی جائیں گی۔

اشاعتی پروگرام کے جمود کو توڑنے اور مکتبہ کی ناؤ کو بھنور سے نکالنے میں مکتبہ جامعہ بورڈ آف ڈائریکٹرز کے چیئرمین اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر جناب نجیب جنگ (آئی اے ایس) کی خصوصی دلچسپی کا ذکر ناگزیر ہے۔ موصوف نے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے فعال ڈائریکٹر جناب حمید اللہ بھٹ کے ساتھ (مکتبہ جامعہ لپیٹڈ اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے درمیان) ایک معاہدے کے تحت کتابوں کی اشاعت کے معطل شدہ عمل کو نئی زندگی بخشی ہے۔ اس سرگرم عملی اقدام کے لیے مکتبہ جامعہ کی جانب سے میں ان صاحبان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ یہ تعاون آئندہ بھی شامل حال رہے گا۔

خالد محمود

نیجنگ ڈائریکٹر، مکتبہ جامعہ لپیٹڈ

فہرست

۵۲	شکر کی توحید	۷	دیباچہ طبع ثانی
۶۰	وحدت میں تنوید	۱۱	دیباچہ طبع اول
۶۱	ابن عربی کا نظریہ وجود	۱۵	تہمید
۸۹	نجات	۲۳	وحدت الوجود کی مخالفت
۹۱	جبرین کمت	۲۵	وحدت الوجود کی تائید
۹۲	کرم اور آدگون	۲۷	وحدت الوجود کی مخالفت کے سبب
۹۶	گیتا	۳۱	نوافل طوئیت
۱۰۴	مٹل فنا	۳۱	اسپوننزل
۱۰۵	بدھ مت	۳۲	شکر کا ویدانت
۱۱۲	تفتوت کی فنا	۳۷	ہندی ادب
۱۲۵	خارج سے قطع نظر	۴۹	اُپنی شد

۱۳۰	نہد اکا تصور بہ طور کلی	حضرت مولوی سید ابجد علی شاہ اصغر ۱۸۶
۱۳۳	خودی	ایرانی نظریات ۱۹۷
۱۵۰	خودی صوفیوں کی نظریں	افلاطون کے اعیان ۲۲۳
۱۵۸	غلط فہمی کے اسباب	اعیان ثابۃ ۲۳۰
۱۶۱	نظریۂ شہود	رہبانیت ۲۳۶
۱۷۸	مجدد صاحب کے مقلدین	اقبال اور تصوت ۲۴۳
۱۷۸	حضرت مرزا مظہری دہلوی	نظریوں کا اتحاد ۲۷۲
۱۸۱	قاضی شہداء اللہ پانی پتی	خلاصہ اور خاتمہ ۲۷۹
۱۸۴	حضرت شاہ ولی اللہ	

ضمیمہ

گلشنِ قدیم اور گلشنِ جدید ۲۸۱
اقبال، نظریۂ خودی اور تصوت ۳۰۶

دیباچہ طبع ثانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ وَاٰلِهِ وَاَصْحَابِهِ وَاٰلِیَا وَاٰتَمِّہٖ

نقدِ اقبال کی پہلی اشاعت میں وضاحت کر دی گئی تھی کہ اس تصنیف کا موضوع علامہ اقبال کا فلسفہ خودی یا سری شکر اور حضرت ابن عربی وغیرہ کے نظریات نہیں ہیں بلکہ علامہ اقبال کی اُن تنقیدوں کو پرکھنا مقصود ہے جو ان مختلف نظریات پر کی گئی ہیں اور علامہ کے خیالات میں جو تضاد پایا جاتا ہے اس کو سمجھنا ہے۔ اسی طرح علامہ کی اس خواہش کی تکمیل میں کہ ”اسلامی تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی تلاش کی جانی چاہیے“ ان غیر اسلامی عناصر کی تلاش کرنا بھی اس تصنیف کا مقصد ہے۔ یہ بات محترمِ عرض کرنے کی ضرورت نہ تھی لیکن بعض حضرات نے متعدد ایراد کیے تو خیال ہوا کہ شاید مجھ سے وضاحت میں کوتاہی ہوئی۔

بعض کا خیال ہے کہ (۱) وحدت الوجود کو جمہورِ سامنی نقطہ نظر سے لکھنا چاہیے تھا (۲) اقبال کی شاعری اور سیاسی نظریات پر بھی لکھنا چاہیے تھا۔

(۱۴) تصوف اسلام پر مفصل لکھنا چاہیے تھا۔ لکھسم، بدھ ازم اور ویدانت پر مفصل لکھنا چاہیے تھا۔

میں یحیٰم کیے لیتا ہوں کہ تقدیر اقبال کی سنرا یا جوا کے طور پر مجھے یہ سب کچھ کرنا چاہیے تھا لیکن پھر بھی عرض یہ ہے کہ تقدیر اقبال کا یہ موضوع نہیں ہے۔ مجھے یہ بھی ہدایت کی گئی کہ قدیم فلسفیانہ اصطلاحات اس زمانے کے اعتبار سے ناموزوں ہیں۔ میں نے اس آخری رہنمائی پر بھی غور کیا لیکن میں یہ نہ سمجھ سکا کہ میں نے جو اقتباسات پیش کیے ہیں ان میں اصلاحیں یا الفاظ تبدیل کرنے کا مجھے حق ہے یا نہیں اور جو اصطلاحات کہ ان مصنفوں نے استعمال کی ہیں ان سے کس طرح قطع نظر کی جاسکتی ہے۔ رہا اصطلاحات کے ترجمے یا آسان بنانے کا سوال تو اس بارے میں میری رائے یہ رہی ہے کہ اصطلاح کی تشریح تو ہونا چاہیے مگر رائج اور نرس الفاظ کو بدلنا خواہ وہ کسی زبان کے بھی ہوں ایک نئی دشواری پیدا کرنے کے مرادف ہے۔ اقتباسات کے علاوہ جو کچھ میں نے لکھا ہے اسے حتی الامکان سہل کرنے کی کوشش کی ہے لیکن فارسیانہ ضامین کو افسانے کی زبان میں بیان نہیں کیا جاسکتا اور مضمون کی مشکل، سہل الفاظ سے آسان نہیں ہو سکتی۔ اس بارے میں مجھے اپنی مجبوری کا اعتراف ہے۔

یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ ذاتی حیثیت سے میں نے نہ کسی مسلک کو ترجیح دینے کی کوشش کی اور نہ کسی مخصوص سلسلہ یا گروہ کی نمایندگی کی ہے۔ استدلال کی بات اس سے الگ ہے اور وہ کسی کے بھی موافق اور

کسی کے بھی غلط ہو سکتا ہے لیکن میں گوارے ہوئے بزرگوں کا ادب اور ان کی خدمت میں حسن ظن اختلاف خیال کے باوجود ضروری سمجھتا ہوں اخصان کے باہمی اختلاف کو آزادی خیال اور صداقت کا مظہر سمجھتا ہوں۔ کوئی قوم اور ملک ایسا نہیں ہے جہاں ہادی اور پیغمبر آئے ہوں عرب اور عراق ہو یا ایران اور ہندوستان خدا کی رحمت اور تعلیم سے کوئی محروم نہیں رہ سکتا لیکن ان پیغمبروں کی جو تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں ان میں ہمارے فہم اور معتقدات روایات نے بھی تصرف کیا ہے جو کبھی تحریف اور کبھی تاویل کی شکل اختیار کرتا آیا ہے اور ہمیں سے اختلاف شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ اختلاف بس طرح ایک ہی مذہب کے ماننے والوں میں باہم ہوتے ہیں اسی طرح دوسرے مذاہب کے تقلیدین سے بھی ہوتے ہیں۔ لیکن ہمیں اپنے مزاجوں صورتوں اور آب و ہوا کے اختلافات کی طرح ان اختلافات کو بھی فراخ دلی سے برداشت کرنا چاہیے اور جب ہم ساری دنیا کے ہم خیال نہیں ہو سکتے تو ہمیں بھی ساری دنیا سے اپنا ہم خیال ہو جانے کی توقع نہیں کرنا چاہیے۔ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ بعض چیزیں وقت کے ساتھ بدل جاتی ہیں اور کل کا صحیح آج غلط اور آج کا صحیح کل غلط ہو سکتا ہے۔ ویسے بھی مذہب میں صحیح اور غلط کا تعین جتنا آسان ہے فلسفے میں اتنا ہی مشکل ہے اس لیے بہت سے نظریات کو جن پر ہم نقد و تبصرہ کرتے ہیں نہ یقین کے ساتھ صحیح کہا جاسکتا ہے نہ غلط۔

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سری شنکر مہاتما بڑھ حضرت ابن عربی

اور حضرت مجدد صاحب مذہبی تقدس لکھکر بھی حامل ہیں اور ان سے مذہبی عقیدت بھی وابستہ ہے مگر اس کتاب کا تعلق ان کے نظریوں کی مذہبی حیثیت سے نہیں بلکہ ان پر خالص فلسفیانہ حیثیت سے نظر ڈالنا مقصود ہے۔

جہاں اختلافات کی بات آگئی ہے وہاں یہ اظہار بے محل نہ ہوگا کہ بعض نظریے زمان و مکان کی قید سے آزاد اور باہم لتنے مائل ہوتے ہیں کہ عقل اس مشابہت کی اصل اور ان کا رشتہ تلاش کرنے میں عاجز نظر آتی ہے۔ اس اشاعت میں چند صفحے اس موضوع پر بھی اضافے کیے گئے اسی طرح کے اور بھی کئی اضافے اور کئی عبارتیں کم کی گئی ہیں۔

میں ان سب حضرت کا انتہائی ممنون ہوں جنہوں نے مجھے اپنی رائے اور خیال سے آگاہی بخشی اور اپنی پسندیدگی کا اظہار فرما کر میری ہمت افزائی فرمائی اور میں اس کی دوبارہ اشاعت کی جرأت کر سکا۔

میکش اکبر آبادی

۱۹ ستمبر ۱۹۶۲ء
میدہ کٹرہ آگرہ

دیباچہ طبع اول

علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے فلسفے اور ادب پر متعدد کتابیں لکھی گئیں اور کبھی جائیں گی۔ ایسے ہی علامہ نے جن نظامات فکر پر تنقید کی ہے ان پر بھی کم و بیش تعانیف موجود ہیں اس تعانیف کا مقصد علامہ کی تنقیدوں کو پرکھنا اور ان کے بعض تضاد و نظریوں کی صراحت اور ان میں توافقی کی مناسب کوشش ہے۔ اس سلسلے میں علامہ کا فلسفہ، خودی اور وہ فلسفے جن پر علامہ نے نقد فرمایا ہے، زیر بحث آنا ضروری تھے۔ ان میں سے بعض کو قدرے تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ کیوں کہ علامہ کی تنقید کو سمجھنے کے لیے اس کی ضرورت تھی۔

اپنی اس کمزوری کے اظہار میں مجھے باک نہیں ہے کہ میں اقبال اور غالب کے سوا کسی کا منظوم کلام بلاستیحاب نہیں پڑھ سکا۔ اقبال کے کلام میں سے بھی بانگ درا اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس کا سبب کیا ہے؟ مجھے یہ معلوم کرنے کی کبھی خواہش نہیں ہوئی۔

اقبال کے منظومات کے علاوہ میں نے اقبال کی تصانیفِ نثر کا بھی مطالعہ کیا اور ایک شاعر کی حیثیت سے جتنا میں اُن کی منظومات سے متاثر ہوا اتنا ہی ایک طالب علم کی حیثیت سے اُن کی نثر سے مستفید ہوا۔ میری رائے میں علامہ کی تصانیفِ نثر ان کے منظوم کلام کی بہترین شرح ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال پر جو کتابیں اور مقالات لکھے گئے ہیں ان میں سے جو مجھے دستیاب ہو سکے ان کا میں نے بغور مطالعہ کیا۔

اس مطالعے کے دوران میں مجھے محسوس ہوا کہ اقبال کے تبرع و بھلاؤں اور شارحین میں باہم شرح و تفسیر کا جو اختلاف ہے اس کا سرچشمہ علامہ ہی کا کلام ہے۔ میں نے مناسب سمجھا کہ اس مشکل کو ملک کے سامنے پیش کر دوں کیوں کہ ابھی ایسے اصحاب موجود ہیں جنہیں علامہ سے بے واسطہ استفادہ کرنے کا موقع ملا ہے۔ میں نے اپنے شکوک رسالہ ”آج کل“ دہلی کی وساطت سے ظاہر کیے۔ میرے شکوک کا جواب ڈاکٹر تاثیر مرحوم اور بعض دوسرے اصحاب نے دے کر مجھے ممنون کیا۔ اگرچہ مجھے ان جوابات سے تسکین نہ ہوئی مگر میرا دل اس پر بھی آمادہ نہ ہو سکا کہ علامہ اقبال کے خیالات میں اتنا مترجمی تضاد تسلیم کر لیا جائے اور آخر میں نے خود ہی اس مشکل کو حل کرنے کی ہمت کی بلکہ علامہ کے بعض مکتوبات سے مجھے علامہ کی اس خواہش کا علم بھی ہوا کہ

۱۔ اس پر دسے بحث کے لیے ملاحظہ ہو ”آج کل“ بابت یکم فروری ۱۹۴۶ء، یکم اپریل ۱۹۴۶ء، ۵ مئی ۱۹۴۶ء، جون ۱۹۴۶ء، ستمبر ۱۹۴۶ء، یکم اکتوبر ۱۹۴۶ء۔

اسلامی تقنوت میں غیر اسلامی عناصر کی آمیزش کی تلاش کی جانی چاہیے۔
 شاید یہ تصنیف علامہ کی اس خواہش کی تکمیل کی طرف کونا قدم ہو میرا
 خیال ہے کہ آستے والوں کے لیے میری غرضیں بھی نشان منزل کا کام لیں گی۔
 امدان کو زیادہ غائر نظر ڈالنے میں مدد ملے گی۔

ہوں بے خودی میں قبلہ ارباب جستجو
 کھویا میں جس جگہ اُسے منزل بنالویا
 میزی کو شش امداس کے ناگوار نتائج آپ کے سامنے ہیں۔ خیال نہیں
 بلکہ یقین ہے کہ بعض حضرات ان نتائج سے خوش دم ہوں گے۔ مگر حقائق کا جذبہ
 سے متفق ہونا ضروری بھی نہیں ہے البتہ میرا ضمیر مطمئن ہے کہ میں نے غیر جانبداری
 سے تحقیق و جستجو کی ہے امداد و نتائج برآمد ہوئے ان کو دیانت اور گزشتہ ہونوں
 کا ادب ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کے سامنے رکھ دیا ہے اب ان کو پرکھنا آپ کا
 کام ہے۔

عربی، فارسی اور انگریزی کتابوں سے عموماً براہ راست ترجمے کیے گئے
 ہیں۔ البتہ ہندی ادب کی کتابوں سے بالقصد براہ راست ترجمہ نہیں کیا گیا
 ہے بلکہ جو ترجمے نقل کیے گئے ہیں وہ ہندو اہل علم ہی کے ہیں۔
 اس سلسلے میں جن اعز و احباب نے میری امداد فرمائی ان کا شکریہ ادا
 کرنا میں اپنا فرض سمجھتا ہوں۔ ان کے نام گزرانے نہ ضروری ہیں فعل چمپ
 مگر میں اپنے جذبہ استنان کو اسی طرح تسکین دے سکتا ہوں۔ ان میں سب سے
 پہلا نام پروفیسر محمد طاہر فاروقی ایم۔ اے معتمد میرتواقبال کتب خانہ لاہور ہے۔

گرے کے زمانہ و قیام میں بزم اقبال قائم کر کے اور اقبال کی تعانیف میسرے لیے ہتیار کر کے مجھے اقبال کے مطالعے کا موقع بہم پہنچایا، ان کے علاوہ مفتی اعظم امام احمد صاحب گوپاموی اور منشی بشیر الدین خاں صاحب مالک شمس پور میں اگر وہ نے اپنے کتب خانوں سے بعض نادر کتابیں مطالعے کے لیے عنایت فرمائیں۔ مجددی سلوک کی کتابیں میرے محترم بزرگ اور مخلص دوست حضرت تہل جے پوری مرحوم کے کتب خانے سے ان کے خلیفہ رشید مولوی سید معصباح الرحمن صاحب ایم۔ اے کی عنایت سے میسر آ سکیں۔

ترتیب کے متعلق بعض اہم شخصے ادیب بشیر لطیف الدین احمد صاحب اکبر آبادی نے دیے اور نظر ثانی کی زحمت حضرت عاصم ایم۔ اے سابق افسر اعلیٰ پوسٹ اینڈ ٹیلیگراف راجستان، نے گوارا کی مولوی سید احمد علی شاہ ایم۔ اے ایل۔ ایل۔ بی ڈپٹی کمشنر سیلائی راجستان نے نظر ثانی کے علاوہ طباعت کی فکر سے بھی مجھے سبک دوش کر دیا۔ تقریباً تمام انگریزی کتابوں کے ترجمے سید معظم علی شاہ (ایم۔ اے فارسی، اردو فلسفہ) پکھار سینٹ جانس کالج آگرہ نے کیے۔

یہ فہرست ناتمام رہے گی اگر ہندوستان کے مشہور کمیونسٹ لیڈر محمد شرف علی پٹی۔ ایچ۔ ڈی (مرحوم) کا شکر یہ ادا نہ کیا جائے جن کے پرمعلوم اصرار نے مجھے اس محنت پر آمادہ کیا۔

میکش اکبر آبادی

۷ نومبر ۱۹۵۲ء، آگرہ۔

لے جن کی وفات جون ۶۳ء میں ہوئی۔

تہمید

محبت اور خودی کا حسین ترین موصوف اگر عقل و دانش میں نہ آئے تو خدا اور دل و نگاہ میں سما جائے تو انسان ہے۔ اس لیے وہ کون سا فرد ہوگا جسے اپنے آپ سے محبت نہ ہوگی۔ کائنات اور اس کی تمام تفصیلات، آخرت اور اس کے تمام اذمانات کا مرکز یہی محبت ذات ہے۔ یہ لازمی ہے کہ جو ہماری محبت کا موضوع ہو وہ ہماری فکر کا بھی موضوع ہو کیوں کہ فکر ہی ایک ایسا رابطہ اور وسیلہ ہے جو محبت سے عرفان تک پہنچاتا ہے۔ لہذا جاہل بویا عالم، شاعر ہو یا فلسفی ہر شخص یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ ہم اور یہ عالم کیا ہیں، کہاں سے آئے ہیں اور آخر کیا ہو جائیں گے۔ ہمارے سامنے فلسفے، تہذیبیں اور مذہب و اخلاق اسی سوال کے گرد چکر کھاتے رہتے ہیں۔

ۛ کنت کنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف مخلقت الخلق۔ الحدیث

حقیقت یہ کچھ بھی ہو مگر ایک انسان مجھے خیال کے مطابق اس بے ایمان کائنات میں سب سے اہم شخصیت انسان ہی کی ہے۔ ساری کائنات اپنے ہی گرد گھومتی نظر آتی ہے۔ چاند تارے اسی کو سجدہ کرتے ہیں۔ آفتاب اسی کی پرستش کرتا ہے۔ اسی کی عقل سے شہروں میں گرم باناری اور اسی کے جنوں سے ویرانوں میں رونق ہے۔

علامہ اقبال کے فلسفہ و شعر کا موضوع انسان کی انفرادیت ہی ہے۔ ان کے خیال میں حیات کا اعلیٰ ترین منظر انسان کی ذات یا خودی ہے۔ ان کے تمام فلسفیانہ نظریات کا مرکز یہی نقطہ ہے۔ ان کی تمام شاعرانہ سحر کاری اسی معشوق کی شاگردی میں صرت ہوتی ہے۔ وہ ہر منظر کو اسی عینک سے دیکھتے اور ہر سونے کو اسی کسوٹی پر رکھتے ہیں۔ ان کے مابعد الطبیعات میں بھی خودی کا تقور کار فرما ہے۔ ان کے فلسفہ و فتن کی بنیاد بھی اسی نظریے پر ہے اور ان کے مذہب و اخلاق کی روح بھی یہی نظریہ ہے۔ غرض ان کے نزدیک سیاست ہو یا اقتصادیات، طبیعیات ہو یا الہیات، شاعری ہو یا مذہب جو بھی خودی کے اثبات میں مدد معاون ہے وہ قابل قبول اور محمود ہے دردِ فطرت اور مردود۔ علامہ کے نزدیک خیر و شر کی تعریف ہی یہ ہے کہ:

”جو شے شخصیت کو پیہم جادو جہد کی طرٹ راغب کرتی ہے وہ دراصل ہیں بقائے دوام کے حصول میں مدد دیتی ہے اس لیے حسین یا اچھی ہے اور جو شخصیت کو ضعیف یا معطل کرے بُری ہے۔ مگر باہاری شخصیت جملہ اشیائے کائنات کے حسن و قبح کا

معیار ہے۔ مذہب، اخلاق اور آدھ سب کو اسی معیار پر پرکھنا
چاہیے۔

اگر آپ کہیں کہ یہ عالم خواب و التباس ہے تو اقبال کہیں گے:
تو ان گفتن جہان رنگ و لونیست

اگر آپ خدا کا انکار کریں تو اقبال ”منکر اور شعی“ کہہ کر رہ جائیں گے۔
ہاں اگر آپ خودی کا انکار کریں تو اقبال ضرور کہیں گے کہ ”منکر و شعی مش“
ہندوستانی فلسفی نفی خودی کے اس لیے بھی قائل ہیں کہ:
”نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا“

(غالب)

اور گوتم بدھ زندگی سے اسی لیے متنفر ہیں کہ:

”جو ہم نہ ہوتے تو دل نہ ہوتا جو دل نہ ہوتا تو غم نہ ہوتا“

(مونس)

مگر اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے بھی کہ خودی ہی غم کی اصل، جدائی اور فراق کا
سبب ہے۔ اس غم پر ہزاروں مستریں اور اس فراق پر ہزاروں ہمسال
قربان کرنے کو تیار ہیں۔ جدائی اور غم کو بھی وہ بقائے حیات اور اثباتِ خودی
کی خاطر مجبور سمجھتے ہیں۔

لے خوشا جوئے تنگ لپہ کا زودقِ خودی در دل خاک فرو رفت مبرور یا نہ رسید

انہیں دل بھی اس لیے ناگوار ہے کہ

تو نہ شناسی ہنوز شوق، میرور وصل

چسیت حیاتِ دوام سو وطنِ نامتسام

غرض اتنا تو یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کا مذہب خودی، اُن کا مسلک جدوجہد اور ان کا مشرب حرکت و عمل ہے مگر اس اجمال کی تفصیل ادوہا میں تعمیر کی بنیاد پر نظر کرتے وقت ہیں بعض ایسے اہم مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن کے متعلق علامہ کا مسلک متعین کرنے میں بڑی دشواری ہوتی ہے۔ ان مسائل کی اہمیت اور علامہ کے نظریات کا ان سے تعلق کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ نہ خود علامہ ان مسائل سے قطع نظر کر کے اور نہ علامہ کے مقالہ نگار اور شارحین ہی ان کو نظر انداز کر کے۔

علامہ اقبال ہمارے علم و ادب اور ہماری تہذیب و کلچر کا بہترین سرمایہ ہیں۔ وہ ”دانا سائے راز“ بھی ہیں اور ”دیدہ ور“ بھی۔ ان کمالات کے ساتھ خدائے ان کو ”قبول خاطر و لطفِ سخن“ کے باعث سے سرشار فرمایا ہے اور اس لیے قوموں کے مستقبل پر ان کا زبردست اثر ہونا چاہیے۔ اس صورت میں اس کی شدید ضرورت ہے کہ علامہ کا نقطہ نظر متعین اور واضح ہو۔ مسافروں کے لیے رہبر کا تذبذب اور راہ کا مبہم ہونا جتنا خطرناک ہو سکتا ہے اس کا اندازہ ہمیں گرہے ہوئے قافلوں کی گم گشتی سے ہو سکتا ہے۔ اس لیے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ علامہ کے مسلک اور رائے میں کیا کیا تبدیلیاں ہوتی رہیں اور ان کا آخری نظریہ اور قطعی فیصلہ کیا تھا۔ علامہ کے شارحین اور مقالہ نگار خود آپس میں

اتنے مختلف ہیں کہ کوئی انھیں صوفی صافی اور کوئی تصوف کا منکر کوئی وحدۃ الوجود کا
مقرر اور کوئی اس کے خلاف ظاہر کرتا ہے۔ کسی کے خیال میں وہ فقہ تک کے
پیرو ہیں اور کسی کے خیال میں حدیث کے بھی منکر ہیں۔ کہیں وہ جن عبد الوہاب،
ابن تیمیہ اور ابن جوزی کے مداح بتائے جاتے ہیں اور کہیں توسی، جاتی
اور سنائی کے مرید ظاہر کیے جاتے ہیں اور ان سب کے پاس اپنے دعووں
پر علامہ کے کلام سے دلائل اور ثبوت بھی ہیں اور صحیح بات یہ ہے کہ جن
اختلاف کا سرچشمہ خود علامہ کی تصانیف اور کلام ہی ہے۔ علامہ نے ایک
مکتوب میں فرمایا ہے:

”میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے جو اردو
کے لیے سبق آموز ہو سکے۔ ہاں خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ
سبق آموز ہو سکتا ہے۔“

لیکن سوال یہ ہے کہ دوسروں کو اس انقلاب کا علم ہونا چاہیے یا نہیں۔ اگر ہونا
چاہیے اور یقیناً ہونا چاہیے تو اس ذمے داری سے علامہ اور ان کے مقالہ نگاروں
نے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کیوں نہیں کی؟ یہ اہم سوال یقیناً اہل علم کی
توجہ کا مستحق ہے۔

علامہ اقبال ایک بالغ نظر مفکر تھے ان کی تلاش و تحقیق کا سلسلہ برابر جاری رہا
اور ایک مفکر کے لیے صبح کا صبح شام کو غلط ہو سکتا ہے۔ اقبال بھی رائے تبدیل کھتے

رہتے تھے اور بقول اُن کے :

”ایک سوچنے والے زندہ انسان کے خیالات میں تبدیلی

ہوتی رہتی ہیں نہیں بدلتا تو پتھر نہیں بدلتا“

لیکن بھی وہ اس تبدیلی کی صراحت کر دیتے تھے جیسا کہ قادیانیت کے سلسلے میں انھوں نے کیا اور کبھی وہ غالباً اس کی ضرورت نہ سمجھتے یا توجہ نہ کرتے تھے اور عدال یہی وہ نقطہ ہے جہاں توضیح کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اپنی غیر معمولی ذہانت و طباطبائی پر اعتقاد کی وجہ سے جلد رائے قائم فرما لیتے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ بھی ہو کہ ان کی نظر جزئیات و فروعات سے زیادہ اصل مقصد کی طرف ہوتی تھی۔ اس لیے فروعات میں فروگزاشت ہو جانا اور اس کی طرف پوری طرح توجہ نہ کرنا نہ قابل تعجب ہے، نہ قابل الزام جیسا کہ خود انھوں نے عربی کی بابت رائے قائم کرنے کے متعلق ان الفاظ میں اعتراف فرمایا ہے :

”عربی کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی نظر

تلیع مقصود تھی مثلاً :

گر تم آں کہ ہشتم دہند بے طاعت

قبول کردن صدقہ نہ شرط اضاف است

لیکن اس مقابلے سے ملاحظہ اور عربی کے مقابلے سے) میں خود مٹھن نہ تھا اور یہ

ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔
 یا جس طرح علامہ نے مرزا بیدل کے اس ایک شعر:
 نزاکت ہاست در آغوش مینا خاں و حیرت
 مرثہ برہم وزن تاشکنی رنگ تماشا را
 سے یہ رائے قائم فرمائی کہ:

”مرزا بیدل علیہ الرحمۃ لذت سکون کے اس قدر دل لہہ ہیں
 کہ ان کو جنش بگاہ بیک گوارا نہیں۔“

(دیباچہ اسرارِ خودی)

اور اگر ملفوظات کی روایت کو صحیح مانا جائے تو اس کے بعد علامہ نے بیدل کے
 ایک اور شعر سے یہ رائے قائم کر لی کہ:

”بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پرندہ ہے۔
 یہاں تک کہ اس کا مشوق بھی صاحبِ ندامت ہے اس کے برعکس
 غالب کو زیادہ تر اہلینان و سکون سے الفت ہے۔ بیدل نے
 ایک شعر لکھا ہے جس میں خرامی کاشت کی ترکیب استعمال کی ہے

۱۔ وہ اشعار جو مآخذ کے خلاف اسرارِ خودی میں لکھے تھے اور بعد میں حذف کر دیے۔

۲۔ مکتوب اقبال بنام اسلم بے راج پوری۔

۳۔ اقبال نے خود بھی گلشنِ راز میں لکھا ہے ”مرثہ برہم وزن تو خود ملتی“

۴۔ ہرگز وہمِ خرامی کاشت از گشتِ عصاب کف داشت (بیدل)

گویا سکون کو بھی پشکل حرکت دیکھا ہے۔

اسی طرح وہ حضرت منصور کے متعلق مختلف راہیں ظاہر فرماتے ہیں۔ یہ شکل اس طرح رفع ہو سکتی ہے کہ علامہ کے خیالات کو ان کی تصانیف سے تاریخی ترتیب سے مطالعہ کیا جائے اور اس کے علاوہ یہ تحقیق کی جائے کہ موافقت اور مخالفت کے اصل وجہ کیا ہیں۔

جو مثالیں اوپر دی گئی ہیں ان سے علامہ کے کمال برحرف نہیں آ سکتا کیوں کہ ہر صاحب کمال اور محقق کے کچھ نظریات اصل ہوتے ہیں جن پر وہ اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے اور کچھ نظریے فرع ہوتے ہیں جو اثبات معاینہ معاون ہوتے ہیں اور کچھ نظریے ایسے ہوتے ہیں جن کو فرع بھی نہیں کہا جاسکتا اور وہ محض تائید یا محسن کلام کے بطور استعمال ہوتے ہیں۔ یہ موضوع دعویٰ، بیتل، منصور وغیرہ، ایسے ہی ہیں جن کو فرع بھی نہیں کہہ سکتے۔ بالعرض کوئی اگر بیتل کو محرک فلسفی سمجھ لے یا سکونی اور عربی کو کوئی نفی خودی کا قائل سمجھے یا اثبات خودی کا اور منصور کو مقبول سمجھ لے یا کچھ اور تو اس کا اثر کسی خاص نظریے پر نہیں پڑ سکتا۔ مگر ان کے علاوہ کچھ مسائل ایسے اہم ہیں جن کا تعلق براہ راست علامہ کے فلسفے سے ہے اور اس کے علاوہ وہ نظریے خود کسی نہ کسی حیثیت سے مذاہب اور اقوام کی عمارات فکر کا ستون رہے ہیں مثلاً حضرت ابن عربی کا نظریہ

وحدة الوجود۔ سری شنکر کا نظریہ آیا۔ بدھ مت کا زندان۔ افلاطون کا ایمان وغیرہ۔ ان کے متعلق نہ علامہ کے بیانات کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے نہ ان کی وضاحت سے رد گردانی مناسب ہے۔

ان ادواق میں دوسرے ضروری مسائل سے پہلے وحدة الوجود پر نظر ڈالنا مناسب سمجھا گیا کیوں کہ یہ ایک ایسا اصولی مسئلہ ہے جس کے فروغ میں نظریہ خودی، فرد مومن اور ترک عمل وغیرہ جیسے اہم مسائل شار کیے جاسکتے ہیں۔ اور اس کی صراحت کے بغیر دوسرے مسائل کی وضاحت نہیں ہو سکتی اچھے علامہ اقبال نے بھی وحدة الوجود پر خصوصیت سے تنقید فرمائی ہے۔

اس موضوع پر علامہ اقبال کے خیالات بہت مختلف ہیں اور وحدة الوجود کی مخالفت اور موافقت دونوں علامہ کے کلام میں صراحت سے پائی جاتی ہیں۔

وحدة الوجود کی مخالفت

وحدة الوجود کی مخالفت اسرار خودی کے دیباچے سے شروع ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد کی بعض تقریروں میں بھی یہ مخالفت ملتی ہے۔ مخالفت کے موضوع پر علامہ کے ارشادات یہ ہیں :

”مسئلہ ذات کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاسخ میں ایک عجیب و غریب ماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی انہی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی

جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔
 شیخ اکبر کے علم و فضل اوسان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ
 دھرتی الود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے اسلامی تحریک کا ایک
 لایفک عنصر بنادیا.....

اور ان کی حسین و جمیل محنت آفرینوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس
 مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو فوقی عمل سے
 محروم کر دیا۔“
 دیباچہ اسرارِ خودی

تصنیف ۱۹۱۵ء

”یہاں الفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے طرزِ پیمبر کی بنیاد پڑی جس کی بنا
 دہدۃ الوجود بھی ان شعرا نے عجیب و غریب اور بظاہر دل فریب
 طریقوں سے شعائراً اسلام کی تردید و تمسح کی ہے۔“

مکتوب اقبال ۱۹۱۶ء

”جہاں تک مجھے علم ہے فصوص و نفوس الحکم مع الدین ابن عربی
 میں سوائے الحاد و تہمتہ کے اور کچھ نہیں۔“

مکتوب ۱۹۱۶ء

”میرا تو عقیدہ ہے کہ غلوئی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر
 بدھ (سمینٹ) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔“

مکتوب ۱۹۱۹ء

وحدة الوجود کی تائید

کراچی، چار اور بیچ دہائی کہ او پیدا است تو ز سرِ نقابی
تلاش او کنی جز خود دینی تلاش خود کنی جز او نیامی

پیام شرق ۱۹۲۲ء

قدیم و محدث، ما از شمار است شمار با طسیم روزگار است
بخلوت ہم بخلوت نور ذات است میان انجمن بودن حیات است

ز طورِ مجسم ۱۹۲۷ء

”یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانیکی قوت سے
لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصور کی بالکل
آزاداء حرکت تک انا نے اعظم کا عود ظاہر کرنا ہے۔“
”ایک انا نے محیط کے نظریے کوئی غیر نہیں ہے اس میں
تصور اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیقی عمل سب ایک حیثیت
رکھتے ہیں۔“

”در اصل نادہی عالم کوئی ایسا اصول نہیں جو شروع سے خدا کو ساتھ
ساتھ موجود ہو اس کی ماہیت ایک عمل کی سی ہے جس کو فکر یا ہمدگر
منظروا شیا کی ایک کثرت میں تقسیم کر دیتی ہے۔“

خطبات اقبال ۱۹۲۹ء

”مذہب اسلام کی بع سے خداوند کائنات، کلیسا اور دیاست اور
روح اور امانہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں“

خطبہ صدارت مسلم لیگ ۱۹۳۳ء

گفت آدم و گفتم از اسرار اوست گفت عالم و گفتم او خود و بدوست
جاوید نامہ ۳۲

خود یعنی ہے زمان و مکان کی زنجاری نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ
یہ مال و دولت دنیا پر رشتہ و پیوند بتاں دم و گماں لا الہ الا اللہ
مذہب کلیم ۳۶

قولے ناماں دل آگاہ و دریاب بہ خود مثل نیا گاہ راہ و دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش ز لا موجود الا اللہ و دریاب
ارمغان حجاز (آخری کلام)

وحدة الوجود کے متعلق علامہ کے یہ خیالات آپس میں متضاد معلوم ہوتے ہیں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ علامہ اپنے ابتدائی دور میں وحدة الوجود کے مخالف تھے جسے اسرار خودی کا زمانہ کہنا موزوں ہو گا۔ اس وقت ان کا خیال تھا کہ تصوف اور خصوصاً وحدة الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مرادف ہے اور جب انھیں اپنے خیال کے خلاف واقعہ ہونے کا علم ہو گیا تو انھوں نے صراحت سے وحدة الوجود کی تائید فرمائی۔ تاریخی ترتیب سے بھی وحدة الوجود کی موافقت، وحدة الوجود کی مخالفت سے موخر ہے جو اس بات کا مرکزی ثبوت ہے کہ علامہ نے اپنے پہلے خیالات سے رجوع فرمایا ہے۔ سرائندہ

عرض کیا جائے گا کہ علامہ کی غلط فہمی کے وجہ کیا تھے پہلے وحدۃ الوجود کے مختلف مذاہب فکر بیان کیے جاتے ہیں کیوں کہ دراصل ان مذاہب فکر کا اختلاف فہم میں نہ ہونا بھی غلط فہمی کا ایک بہت بڑا سبب ہو سکتا ہے۔

(۳) وحدۃ الوجود کی مخالفت کے اسباب

یہ مناسب ہے کہ پہلے علامہ کے وہ الزامات یک جا کر دیے جائیں جو انہوں نے وحدت الوجود پر عائد کیے ہیں۔ اس طرح ہم مختلف وجودی مکاتب فکر میں ان کے وجہ کو آسانی سے تلاش کر سکیں گے اور کچھ نہ کچھ یہ بھی اعلان ہو جائے گا کہ علامہ کے ذہن میں وحدۃ الوجود کا تصور کیا تھا۔

علامہ کے اعتراضات سے اندازہ ہوتا ہے کہ جن وجہ سے وحدۃ الوجود کی مخالفت کی گئی ہے، ان میں اصل وجہ نفیِ حودی ہے۔ دوسری وجوہات کو ضمنی سمجھنا چاہیے یہ وجہ اس طرح بیان کی جاسکتی ہیں:

(۱) نفیِ حودی اور انتہائی مقصد فناء کا مل قرار دینا (۲) ترکِ عمل (۳) خارج سے نظر و توجہ ہٹا کر محض باطن کی طرف توجہ کرنا (۴) خدا کا تصور بطور کل کے کیوں کہ کلیت افرادیت اور شخصی حودی کی ضد ہے۔

ذیل کے اقتباسات سے ان وجہ پر روشنی پڑتی ہے:

”ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریہ ہیگل اور اس کے ہم خیالوں اور ارباب وحدۃ الوجود سے مختلف ہے، جن کے خیال میں انسان کا غہلے مقصود یہ ہے کہ وہ خدا

یا حیاتِ کلی میں جذب ہو جائے اور اپنی انفرادی ہستی مٹا دے۔
میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی مہلتاے مقصود یہ نہیں
ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے یا اپنی خودی کو فنا کر دے بلکہ یہ کہ
وہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے۔

”مقدمہ اسرارِ خودی“

..... اس مسئلے (وحدۃ الوجود) نے عوام تک
پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

”دیباچہ اسرارِ خودی“

”ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے ”مشکلہ فنا کی تفسیر فلسفہ
وہدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے۔“

مکتوب اقبال ص ۳۷۷

”جب وہ (شیخ الاشراق) خالکی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس
تصوراتی وجود کا مجموعہ ہے تو اس لحاظ سے وہ ہمہ اوست کا
قائل ہے۔“

یہ طرزِ تفکر تین اساسی تصورات پر مشتمل ہے :
(۱) یہ کہ انتہائی حقیقت کا علم فوق انہی حالت کے شعور کے
ذریعے ہو سکتا ہے۔

(ب) یہ کہ انتہائی حقیقت غیر شخصی ہے۔

(ج) یہ کہ انتہائی حقیقت واحد ہے۔
(فلسفہ عجم باب ۱)

علامہ کے پہلے ذکر کیے ہوئے بیانات اور ان ارشادات کی روشنی میں ہیں
یہ تلاش کرنا چاہیے کہ آیا

- (۱) وحدۃ الوجود میں سری شکر اور حضرت ابن عربی متحد الئیاں ہیں؟
 - (۲) وحدۃ الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مؤید ہے اور ابواب وحدۃ الوجود کا منتہا ہے مقصد حیات کلی یا خدا میں فنا ہو جانا ہے؟
 - (۳) وحدۃ الوجود ترک عمل کا حامی ہے؟
 - (۴) بدعت کی فنا اور صوفیوں کی فنا ایک ہے یا مختلف۔
- وحدۃ الوجود فلسفے کا اہم ترین مسئلہ ہے اور باب عقل کے علاوہ بے شمار اہل کشف و فیض اس پر ایمان رکھتے ہیں اور دوسری طرف بہت سے اصحاب اسے تمام گمراہیوں کی اہل سمجھتے ہیں۔

اسلام کے قرونِ اولیٰ میں یہ ان لوگوں کا نظریہ رہا ہے جو شخصی سلطنت، سرمایہ داری اور جبر و استبداد کے خلاف تھے اسی لیے عوام ان کے ساتھ تھے۔ کیوں کہ وحدۃ الوجود انسان کو انسان کے سامنے پست ہونے سے روکتا ہے اور اونچ نیچ کے خلاف ایک موثر حربہ ہے جو دنیا کے سرگرد و عاجز من بھری اور اہل بیت کی زندگی اور سیرت کے مطالعے سے اس بات کی تائید ہو سکتی ہے۔ بہر حال آج بھی اگر کسی نظریے کی بنا پر تمام دنیا کے انسان ایک رلوری بن سکتے ہیں تو وہ یہی نظریہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ طبقاتی برتری کے حامیوں نے اس نظریے کو بھی اپنا آلہ کار بنانا چاہا ہے اور اس میں ایسی ترسیل کی ہیں جو ان کے مقصد کے لیے مفید ہوں۔ چنانچہ درود کی تقسیم کر کے

اس میں بھی اعلیٰ اوصاف کا امتیاز قائم کیا گیا۔ انسانوں میں امتیاز قائم کرنے کے لیے حلال و حرام اور تجدد کے نظریے ایجاد کیے گئے اوصاف یہ عقائد وحدۃ الوجود کا جزو سمجھے جانے لگے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کا ان نظریوں سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔

اس بحث میں بعض بنیادی نظریوں کے میان سے قطع نظر نہیں کی جاسکتی مثلاً ابن عربی کے نظریۂ وحدہ کے سلسلے میں زفلاطونیت سے اور شکر کے ویدانت سے پہلے ہندی ادب سے، ترکِ عمل اور فنا کو سمجھنے کے لیے گیتا اور بھگت سے اور نظریۂ شہود کے ساتھ ایمانی نظریات سے واقفیت ضروری ہے۔

وحدۃ الوجود کے معنی یہ ہیں کہ ہستی یا ہستی کی آخری اور انتہائی حقیقت ایک ہے۔ یہ معلوم نہیں کہ ابتداء میں یہ خیال کہاں اور کس کو پیدا ہوا اگر یہ مسئلہ اتفاق سے مختلف ملکوں، مختلف مذہبوں اور مختلف اربابِ فکر میں موضوعِ فکر رہا ہے۔

وحدۃ الوجود کے مختلف مذاہب میں سے یہ تین مذاہب اس وقت بیان کے لیے موزوں سمجھے گئے اور منتخب کیے گئے ہیں:-

زفلاطونیت

سری شکر کا ویدانت

ابن عربی کا نظریۂ وحدۃ الوجود

کیوں کہ علامہ اقبال کے خیال میں تھوڑے زفلاطونیت سے متاثر ہے۔

مناہن عربی اہل شکر متحد الخیال ہیں۔

دوسرے مغربی فلسفوں کی طرح نوظلاطونیت کی اصل بھی یونانی فلسفہ ہے۔ یونانی فلسفے کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح سے ہوتی ہے اس کا سب سے پہلا فلسفی طالیس تھا (تقریباً ۶۰۰ ق م)، طالیس کے خیال میں مبداء کائنات پانی ہے اس طرح گویا یہ بات تسلیم کر لی گئی تھی کہ عالم کی حقیقت واحد ہے اس کے بعد ان ایگزیمنڈر (۵۰۰ ق م تا ۴۰۰ ق م) نے خیال کیا کہ مبداء کائنات پانی نہیں بلکہ ایک لامحدود غیر فانی اور ابدی جوہر ہے جس سے تمام چیزیں نکلی ہیں اسی میں لوٹ جائیں گی۔ کسی شے کی تعریف واضح طور سے نہیں کرتا کیوں کہ اس کے خیال میں تمام صفات اسی جوہر سے نکلی ہیں۔ زے نوفیز (۳۰۰ ق م تا ۲۰۰ ق م)، روایتی خداؤں کے بہت خلاف تھا۔ اس کا خیال ہے کہ صرف ایک خدا ہے اور وہ ہے دنیا۔ خدا آدمی کی سی شکل و صورت کا نہیں ہے نہ اس کے اعضاء ہیں لیکن وہ سب کو دیکھتا اور سب کچھ سنتا ہے۔ وہ جگہ جگہ مارا مارا نہیں پھرتا مگر ہر کام بغیر زحمت کے کرتا ہے۔ اس کو پہلا وحدۃ الوجودی فلسفی کہا گیا ہے۔

فیثاغورث، پیرمینڈیز، اہل ہرقلیطوس سب ہی اس اصل پر تفرق ہیں کہ حقیقت واحد ہے وہ آگ ہو، پانی ہو، ہوا ہو یا کچھ اور۔

نوظلاطونیت

مشرقی۔ بے دیب نے تاریخ فلسفہ میں کہا ہے کہ میثائی علمائے دین

کے یہاں تیسری اور چوتھی صدی مسیحی میں جو مسائل الوہیت کی نوعیت کے متعلق موضوع بحث بنے ہوئے تھے وہی فلسفیوں کے یہاں بھی سرمن بحث میں تھے۔ ان فلسفیوں کو ان کے زمانے کے لوگ افلاطونی کہتے تھے۔ مگر چونکہ افلاطون کے اعدا ان فلسفیوں کے عقائد میں بہت کافی فرق تھا اس لیے بعد کے ناقدین نے ان کا نام نو افلاطونی رکھ دیا۔ نو افلاطونیوں کے عقائد درحقیق کی ہٹری آف فلاسفی سے پیش کیے جاتے ہیں جو نو افلاطونی بالخصوص پلاٹینی (دوسرے تا ۲۶۹ء) کے عقائد و خیالات پر مشتمل ہیں۔

اگرچہ نو افلاطونیوں نے اپنے فلسفے کی بنیاد افلاطون کے فلسفے پر رکھی ہے۔ لیکن انہوں نے دوسرے فرقہ بانیوں کو خصوصاً رواقیہ سے بھی اپنے مفید مطلب خیالات اخذ کیے ہیں۔

حقیقتِ اعلیٰ

نو افلاطونیوں کا خیال ہے کہ خدا تمام کائنات کا منبع اور منبع ہے۔ خدا ہر شے کا ابتدا درمیان اور آخر ہے۔ خدا میں فنا ہونا ہماری تمام کوششوں کا اصلی مقصد ہونا چاہیے۔ خدا روح اور جسم کے تمام اضداد کا مخزج ہے لیکن خود تمام اضداد سے پاک ہے۔ وہ واحد مطلق ہے جو ہر قسم کی کثرت اور اختلاف سے پاک ہے۔ وہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں ہر شے موجود ہے۔ وہ مادہ ہے۔ اس لیے ہم اس کی جو صفت بھی بیان کریں گے وہ اس سے محدود ہو جا۔ گا۔ اس لیے ہم اس کو حسن مطلق یا خیر محض کہہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ سب صفات محدود

ہیں اور کسی نہ کسی کی کا اظہار کرتے ہیں وہ جہاں سے بلند ہے، سچائی سے بلند ہے، غیر سے بلند ہے، شعور اور ارادے سے بلند ہے کیوں کہ یہ سب خدا پر انحصار رکھتے ہیں ہم اُسے سوچتا ہوا نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ سوچنے کے لیے ایک سوچنے والا اور ایک خیال لازمی ہے۔ یہ کہنا کہ خدا سوچتا ہے اور ارادہ کرتا ہے۔ اس کو اس چیز میں محدود کرنا ہے جسے وہ سوچتا ہے اور ارادہ کرتا ہے اور اس طرح خدا کو اس کی بے نیازی سے محروم کر دینا ہے۔ حالانکہ دنیا خدا سے ہے لیکن اس نے دنیا کو تخلیق نہیں کیا کیوں کہ تخلیق کا فعل شعور اور ارادے کی طرف اور خدا کو محدود کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ عالم خدا کی ارتقائی شکل بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ خدا سب سے زیادہ مکمل ہے۔ یہ کائنات خدا کی محدود قوت یا حقیقت کا لازمی طور سے لبریز ہونا ہے۔

پلاٹنوس نے اپنا مفہوم واضح کرنے کے لیے کئی مثالیں دی ہیں اس نے خدا کو ایسے چشمے سے تشبیہ دی ہے جو ہمیشہ بہتا رہتا ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی یا وہ ایک آفتاب ہے جس سے روشنی نکلتی رہتی ہے اور اس میں کوئی کمی نہیں آتی۔ یہ مثالیں اس نے حقیقتِ اعلیٰ کی بے نیازی اور قدرت کی وضاحت کے لیے دی ہیں۔

علت اپنے معلول کے بعد زنا نہیں ہو جاتی اور معلول علت کو محدود نہیں کرتا۔ جہاں تک خدا کا تعلق ہے معلول لازمی نہیں ہے۔ کائنات خدا کی محتاج ہے مگر خدا کائنات کا محتاج نہیں ہے۔ ایک جان دار اپنے بچے کی پرورش کے بعد بھی دیا ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ اس سے پہلے تھا۔

تنزلات اور اعیانِ ثابۃ

ہم آفتاب سے جتنی دور ہوتے ہیں تاریکی سے اتنے ہی قریب ہوتے ہیں۔
 تاریکی سے مراد مادہ ہے، تخلیق ایک تنزل ہے مکمل سے نامکمل کی طرف۔ وجود
 میں ہم جس قدر نیچے کی طرف آتے جائیں گے اتنا ہی نقص، کثرت، تغیر اور برائی
 میں بھنیں گے۔ بعد کا ہر مرتبہ اپنے سے پہلے مرتبے کا لازمی نتیجہ ہے اس کی
 نقل اور اُس کا پرتویا سایہ ہے لیکن بعد کا ہر مرتبہ اپنے سے بلند مرتبے کے لیے
 کوشاں اور اپنے منبع اور اپنی اصل کو حاصل کرنا چاہتا ہے اور اپنی منزل و
 مقصد اپنے سے پہلے مرتبے کو بھٹاتا ہے۔

تنزلات کے مختلف مرتبے ہیں خیالِ مجرد یا ذہن (MIND) اور روح
 اور مادہ۔ پہلے مرتبے میں خدا کا وجود خیال اور تصور میں تقسیم ہو جاتا ہے یعنی خدا
 کائنات کا تصور کرتا ہے (محض خیالی طور پر) خیال اور اُس کے تصورات،
 قائل اور مفعول اس مرتبے میں ایک ہیں اور زمان و مکان میں ان کا تصور علیحدہ
 نہیں ہوتا۔ خدا کے ذہن میں سوچنے والا اور اس کے تصورات ایک ہی ہیں
 اور ان میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ خدا اپنے تصورات کے متعلق ہی سوچتا ہے
 جو اس کی ذات ہی سے نکلتے ہیں اُس کا خیال ایسا نہیں ہے جو کسی دوسرے
 خیال سے پیدا ہوا ہو اور نہ کسی قضیے کا نتیجہ ہے۔ وہ وجدانی ہے، جامد ہے
 اور اپنی جگہ مستقل و مکمل ہے۔ تصورات بہت سے ہیں اتنے جتنی کہ موجودات

اور وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن وہ سب تصورات ایک نظام وحدت مرتب کرتے ہیں (جیسا کہ افلاطون کا خیال ہے)۔ اصول اول یعنی خدا کی وحدت مطلق کا پرتو اس نظام کے مختلف تصورات میں ظاہر ہوتا ہے۔

احساسات کی اس دنیا کی ہر شے کے لیے خدا کے ذہن میں ایک تصور موجود ہے۔ یہ تصورات علت اولیٰ ہیں اور تنزلات میں ہر مرتبہ دوسرے قریبی مرتبہ کی علت ہے۔

روح مادہ اور کائنات

تنزلات کے مرتبوں میں روح دوسرا مرتبہ ہے اور وہ خیال مجرد سے ظاہر ہوئی ہے۔ جہاں کہیں تصورات یا مقاصد ہوتے ہیں وہ اپنا عرفان حاصل کرنے یعنی تخلیق کی کوشش کرتے ہیں۔ روح معلول ہے اور خیال مجرد کی ایک شکل یا تصویر یا نقل ہے اور اپنی اصل کی نسبت ناقص ہے۔ یہ قابلِ ادراک ہے، محرک ہے اور تصورات اور اپنا شعور رکھتی ہے لیکن محسوسات اور عاقل کی ضرورت سے بالا ہے۔ روح کے دو رخ ہیں۔ ایک رخ خیال مجرد کی طرف ہے اور دوسرا عالم محسوسات کی طرف، اداس دوسری حیثیت سے روح مادے میں نظام اور ترتیب پیدا کرتی ہے۔ روح خواہشات بھی رکھتی ہے۔ پلاٹانس پہلی حیثیت میں روح کو عالم ادراک کہتا ہے اور دوسری حیثیت میں کائنات (نیچر) کہتا ہے۔ روح تصورات بھی رکھتی ہے اور جب وہ ذہن کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو غیر منقسم ہوتی ہے لیکن جب اس میں کائنات کی اشیاء میں جان ڈالنے کی

خواہش ہوتی ہے تو تقسیم ہو سکتی ہے۔

لیکن روح اپنی قوت کو فعل میں لانے کا عمل کرنے اور تشکیل کی خواہش کو پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ کوئی مفعول نہ ہو اس لیے وہ مادے کی تخلیق کرتی ہے۔ مادہ اس حالت میں نہ کوئی مشکل رکھتا ہے نہ صفت نہ قوت اور نہ وحدت۔ مادہ مجبوراً بعض اور سر ہے اور شرکِ اہل ہے۔ یہ خدا سے انتہائی دوری ہے اور اس میں خدا کا کوئی نشان نہیں۔ یہ تاریکی ہے۔ ہم اس کی کوئی مشکل تصور نہیں کر سکتے۔ وہ ارواح جو عالم ادواح میں موجود ہوتی ہیں اس مادے پر عمل کرتی ہیں اور اس کو مختلف قابلِ ادساک اشکال میں ڈھالتی ہیں۔ یہ تسکلیں ذہنِ خداوندی میں موجود ہوتی ہیں۔ حسن نظام اور وحدت جو اس کائنات میں پایا جاتا ہے سب کائناتی روح کی بدولت ہے اور یہ سب پھر خدا کی طرف لوٹنے کی کوشش میں ہے۔ کائناتی روح سے کائنات کا ظہور پلائی ٹنس کے خیال میں اس کی فطر کا لازمی نتیجہ ہے۔ یہ تین مرتبے یعنی کائناتی روح کا وجود، مادے کی تخلیق اور مادے سے اشکال کی تشکیل، یہ سب ایک ہی طریق کار ہیں اور جو صورتِ خیال ہی میں مایودہ کیے جاسکتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ ایک ابدی اور غیر منقسم فعل ہیں۔ اس طرح پلائی ٹنس بھی کائنات کو ابدی مانتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کا خیال ہے کہ مادہ اشکال کو یکے بعد دیگرے ہی قبول کر سکتا ہے اور کائناتی روح اپنے عمل کے لیے زمان کی تخلیق کرتی ہے۔ تاہم وہ دعا قریر کے اس اصول کا قائل تھا کہ حادثات کچھ وقفے کے بعد بار بار رونما ہوتے ہیں لیکن ان خیالات میں کس طرح تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے، اس کا اس کے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔ جس

بات پر وہ زود عدیٹا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی اور یہ احساساتی کائنات ابدی ہے۔ اگرچہ اس کے بعض حصے تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

تنازع

روح انسانی رعب کائناتی کا ایک حصہ ہے اور اس لیے مادے اور اے اور اے ہے اور آزاد ہے۔ ابتدا میں جسم سے متعلق ہونے سے پہلے اس کی توجہ ابدی رعب کی طرف تھی۔ دغیر سے واقف اور خدا کی طرف متوجہ تھی لیکن اس کی توجہ زمین اور مادے کی طرف ہو گئی اور اس کا تنزل ہوا۔ یہ تنزل کچھ تو کائناتی روح کے مادے کو تشکیل کرنے کی خواہش کا نتیجہ تھا اور کچھ اس خاص رعب کی ایک احساساتی زندگی کی خواہش کا۔ اس طرح اس رعب کی اصلی آزادی ختم ہو گئی کیوں کہ اس کی آزادی کا انحصار احساسات سے مادہ ہونے اور اپنی بلند فطرت کے مطابق اعلیٰ کی طرف توجہ کرنے پر ہے۔ اگر یہ رعب اس میں ناکام رہتی ہے یعنی اگر وہ جسمانی زندگی سے متعلق رہتی ہے تو موت کے بعد وہ رعب کسی دوسرے انسانی یا حیوانی یا نباتی جسم سے متعلق ہو جاتی ہے۔

نجات اور آخری منزل

رعب کا وہ حصہ جو مادی جسم میں غلبہ کرتا ہے حقیقی خدای نہیں ہے بلکہ اس کا صرف ایک پر تو یا ظل ہے۔ اس رعب کا حیوانی حصہ احساسات اور

خواہشات کا منبع ہے اللہ گنہ اور نیکی کا بھی منبع ہے حقیقی خودی (انسانی روح) خیال اور واسطے پر مشتمل ہے۔ وہ اپنا مقصد صرف احساسات کی دنیا سے ہٹ کر خیال کی طرف متوجہ ہونے سے اور اس خیال کے واسطے سے خدا کی طرف توجہ سے حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن خدا کی طرف یہ واپسی اس مادی زندگی میں بہت کم حاصل ہوتی ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے فلسفیوں کی معمولی خوبیاں (نیکیاں) کافی نہیں۔ خواہشات میں اعتدال پر بس نہیں کیا جاسکتا۔ روح کو صفا حاصل کرنی چاہیے اور تمام جسمانی بندھنوں سے اپنے آپ کو آزاد کر لینا چاہیے لیکن تزکیہ باطنی سے بھی بلند ایک اور مرتبہ ہے اور وہ اپنے آپ کو نظریاتی تصورات کے لیے آمادہ کرنا یا تصورات کا وجدان ہے۔

نظریاتی زندگی علمی زندگی سے بلند ہے کیوں کہ یہ بھی خدا کے دیدار کے قریب لاتی ہے۔ لیکن سب سے بلند مرتبہ یعنی فانی افشاں اس بلند نظریاتی خیال و تصور سے بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ تو صرف ایک حال کے فیض ہے، ہی ممکن ہے جس میں روح اپنے تصورات سے بلند اور ادا ہو جاتی ہے اور اپنے آپ کو خدا کی روح میں فنا کر دیتی ہے اور خدا میں مدغم ہو جاتی ہے یہ صوفیانہ فانی اللہ ہے۔

مشرقی نے کہا ہے کہ فو ظلا طوفی فرقہ یونانی فلسفے اور مشرقی مذاہب کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اور چون کہ یہ ایک ماضیاتی خدا کی ہستی تسلیم کرنے کی تسلیم دیتا ہے اس لیے اسے خدا کا ماننے والا سمجھا گیا اور چون کہ وہ مادے کی محال

ظہورِ خدا ہونے کی تعلیم دیتا ہے اس لیے وحدۃ الوجودی ہے۔ اس لحاظ سے یہ ایک مذہبی تصدیق ہے کہ روح کا مقصد اعلیٰ خدا کے ذہن میں سکون حاصل کرنا (فنا ہو جانا) ہے اور حالاں کہ یہ اس زندگی میں ناممکن ہے لیکن پھر بھی انسان کو خود کو اس کے لیے تیار کرنا اور احساسات کے بندھنوں سے اپنے آپ کو آزاد کرانا چاہیے۔

بلائی ٹنس کئی خداؤں سے بھی انکار نہیں کرتا اس کے نزدیک تمام دیوتا خدایں کا ظہور ہیں۔ وہ خیر اور شر کے دیوی دیوتاؤں کا بھی عقیدہ رکھتا تھا اس کے نزدیک دور و دور از فاصلے پر روحانی عمل ممکن تھا اس لیے کہ تمام کائنات روحانی ہے اور اس طرح یہ ممکن اور قدسی بات ہے کہ رو میں ایک دوسرے پر یکجہت کے ساتھ عمل کریں۔

بلائی ٹنس کے بعد اس کے جانشینوں نے ان توہمات کو بہت مبائع کے ساتھ پیش کیا، کئی خداؤں کو ماننے کی حایت کی، عیسائیت پر اعتراضات کیے اور جادو اور طلسماتی امور پر یقین کرنے لگے۔

نوفلاطونی مسلک سے روشناس ہونے کے بعد یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ نوفلاطونی لہجے نظریات کے اعتبار سے صوفیوں کی نسبت غیر اسلامی مفکرین سے زیادہ قریب اندر زیادہ مشابہ ہیں۔ چنانچہ ہندو مفکرین کی طرح یہ بھی

تاسخ (آداگون) کے قائل ہیں ادا ایرانی، میسائی اور ہندوئیل کی طرح ملتے
 کو روح سے منازر، متغداد اور شرکامع سمجھتے ہیں۔ خیالی اور نظریاتی زندگی کو
 (کرم مارگ اور گیان مارگ کی طرح) علی زندگی سے ملحدہ اور اعلیٰ جانتے ہیں
 اور اہم ترین بات یہ ہے کہ یہ بھی تمام غیر اسلامی مفکرین کی طرح فناء کا مل
 کو اعلیٰ ترین منزل سمجھتے ہیں اور نجات کے لیے مادی قیود کا ترک ضروری خیال
 کرتے ہیں۔ اسی لیے ہندو مفکرین کی طرح اس مادی زندگی میں نجات کو ممکن
 نہیں جانتے۔ اس لیے علامہ اقبال کی اصطلاح میں اس گروہ کو نفی خودی کے
 حامیوں میں شمار کیا جانا چاہیے۔

صوفیا ان تمام اصولوں میں ان سے مختلف ہیں۔ ان عقائد کے علاوہ
 صوفیوں نے حقیقت اعلیٰ یا خدا کا تصور جمال اور نور کی حیثیت سے کیا ہے۔
 لیکن نو فلاطونی خدا کو جمال سے تعبیر کرنا درست نہیں سمجھتے۔ نو فلاطونی نفی صفات
 کے قائل ہیں۔ صوفیا صفات کے قائل ہیں البتہ صفات کو غیسر ذات
 نہیں سمجھتے۔

لیکن وہ دعوہ بھی تلاش کرنے چاہیں جن کی بنا پر رومی اور
 دوسرے مفکرین کو نو فلاطونی مفکرین سے مستفید بتایا گیا ہے۔ غالباً وہ وجہ
 یہ ہے کہ تنزلات اور اعیان ثابتہ کے نظریے ابن عربی اور ان کے بعد کے
 صوفیوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو اگرچہ پوری تفصیلات میں باہم
 مشابہ نہیں لیکن کافی حد تک یکساں ہیں۔ اور اس وجہ کے علاوہ ایک بڑی
 وجہ وہ اصطلاحات اور انداز بیان ہے جو یونانی مفکرین کے مقلدین کی

تردید کے لیے مشکلیں کو اختیار کرنا پڑا۔ اور مشکلیں سے اپنا مسلک ممتاز کرتے وقت صوفیوں کو اختیار کرنا پڑا۔ تنزیلات اور ایمان ثابح کے صوفیاء نظریے ابن عربی کے مدعۃ الوجود میں بیان کیے گئے ہیں۔

اسپونینزا

ذہنیت کے ساتھ اسپونینزا کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ علامہ اقبال نے بھی متعدد جگہ اس فلسفی کا ذکر مدعۃ الوجودی فلسفی کی حیثیت سے کیا ہے۔

اسپونینزا (۱۶۳۲ء تا ۱۶۹۷ء) نے جوہر کی تعریف وہی کی ہے جو عام طور سے یونانی فلسفے کے متبعین کرتے آئے ہیں یعنی جوہر وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو نہ اس کا تصور کرنے کے لیے کسی اور چیز کا تصور مزوری ہو اور اس تعریف سے اس نے یہ نتائج اخذ کیے ہیں کہ اگر جوہر قائم بالذات ہے تو غیر محدود بھی ہوگا۔ اور ایسی ذات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے اور وہ محدود ہی اپنی علت ہوگی۔ وہ اس معنی میں آزاد ہے کہ کوئی شے اس سے باہر اس کا ادماک نہیں کر سکتی کسی شخصیت یا فرد کو اس سے متعلق نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ اس سے وہ محدود ہو جائے گا۔

خدا دنیا سے علیحدہ نہیں بلکہ دنیا ہی میں ہے۔ خدا دنیا میں ہے اور دنیا خدا میں ہے۔ ہر شے کا مزج ہے۔ خدا اور دنیا ایک ہے یہاں علت

اور معلول الگ الگ نہیں۔ خدا اس معنی میں خالق نہیں کہ وہ کوئی شے اپنے سے علیحدہ پیدا کرتا ہے۔ اسپوننزا کے نزدیک صفات کی تعریف یہ ہے کہ وہ شے جو جو ہر کے نزدیک لازمی ہو۔

اسپوننزا کے نزدیک خدا کی ذات اس کے وجود کو تتضمن ہے۔ مذاہب کے خدا کی طرح وہ کوئی فرد یا شخص نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس حالت میں وہ شخص وجود ہو جائے گا اور ہر شخص و تعین ایک اضافی نفی ہے۔

شکر کا ویدانت

علامہ اقبال نے اسرارِ نبوی کے دیباچے میں مشرقی اربابِ نظر خصوصاً سری شکر اور مننا ابن عربی پر نہایت جامعیت اور اختصار کے ساتھ تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے :-

”مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں
کہ انسانی ”انا“ محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پسندے کو
گلے سے اُتار دینے کا نام نجات ہے

ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک
عجیب طرح سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے مونگاٹ کھانے

وقتِ عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ”انا“ کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام اکام و معاشیہ کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی امان کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گذشتہ عمل کا نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانونِ عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔۔۔۔۔ اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بالفاظِ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جراتِ طرانی واد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قبضے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب ان کی تعینِ عمل سے ہے تو انا کے بعد سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا متفقین تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی ذہنی تاسیخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دل فریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ دعا کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد

ترک کئی نہیں ہے کیوں کہ عمل اقتفا نے فطرت ہے اور اس سے
 زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اداس کے
 نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام فوج
 بھی اس راستے پر چلے مگنا فوس ہے کہ جس عروہ میں سری رام
 فوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ سری شکر کے منطقی طلسم نے
 اسے پھر محجوب کر دیا! اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر
 سے محروم ہو گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست
 پیغام عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے
 جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے۔ مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں
 مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب
 مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شکر نے گیتا کی
 تفسیر کی ہے اسی نقطہ خیال سے محی الدین ابن عربی اندلسی نے
 قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دعاغ پر
 نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور
 ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ
 اُن تحکام مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔
 مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک
 طریق اختیار کر لیے یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی

میں دھیل بکتہ آفرینوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے کو
 تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو فدیٰ عمل سے محروم کر دیا۔
 ”دینا چاہا سر ابر خودی“

اس عبارت کو اتنی تفصیل سے نقل کرنے سے مقصد یہ ہے کہ علامہ اقبال
 کے ان بیانات اور الزامات کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں سری شکر احمد
 حضرت ابن عربی کے نظریات کا مطالعہ اور ان پر تنقید کرنا چاہیے اور اس طرح
 یہ دیکھنا چاہیے کہ علامہ کے بیان کا کتنا حصہ مطابق واقع ہے۔

بظاہر وحدۃ الوجود کا تعلق عمل اور ترکِ عمل سے معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن
 غالباً علامہ کے خیال میں وحدۃ الوجود کا نظریہ ایک ہی نوعیت کا ہے۔ اسی لیے
 انھوں نے شکر احمد ابن عربی کو ہم خیال فرمایا ہے اور چوں کہ شکر اپنے
 متقدمین کے مذہب کی تقلید میں انا کی نفی کو نجات کے لیے اور انا کی نفی
 کے لیے ترکِ عمل کو مزدوری سمجھتے ہیں، اس لیے ترکِ عمل اور نفی خودی کو
 وحدۃ الوجود کے اجزا سمجھا جاسکتا ہے اور یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وحدۃ الوجود
 کا نظریہ خواہ ابن عربی کا ہو یا شکر کا، نفی خودی اور ترکِ عمل کا حامی ہے۔
 لیکن اگر ہمیں یہ ثابت ہو جائے کہ ترکِ عمل اور نفی خودی کا وحدۃ الوجود سے
 کوئی ملاقہ نہیں ہے اور ابن عربی اور شکر نفی خودی اور ترکِ عمل میں تعلق الخیال
 نہیں ہیں بلکہ وحدۃ الوجود میں بھی دونوں کا کافی اختلاف ہے تو جو نتائج علامہ
 کی تحریر سے اخذ کیے جاتے ہیں وہ اپنی صحت کے اعتبار سے ختم ہو جاتے
 ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ توحید ہو یاثنویت یا اور کوئی نظریہ ہو سب ہی اپنے ماحول اور روایات سے متاثر ہوتے ہیں، جس طرح مدحت کی جڑیں زمین ہی سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ اس لیے ہر قوم کے فکری کارناموں کا مطالعہ کرتے وقت اس قوم کی علمی اور فکری خصوصیات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کوئی تجدید ہو یا اجتہاد اقرار ہو یا انکار اپنے ماحول اور آب و ہوا سے بے نیاز نہیں ہو سکتا یہ بیانی ماحول اور ملکی آب و ہوا ہی کا اثر تھا کہ بدعت انکار محض کے غلام سے ترک معبودوں کی کثرت کی دلیل میں بھنس گیا۔ اور شکر کی توحید مایا، اودیا، اور برہہ کا مرکب ہو کر رہ گئی۔ اسی طرح نوافلاطونی مسلک پر قدیم یونانی فلسفے پوری طرح مسلط ہیں اصحابِ عربی کے نظریات قرآن و حدیث کے علاوہ دوسری مختلف روایات کے انبار میں دبے ہوئے ہیں۔

شکر کے یہاں نجات، ترکِ عمل اور تناسخ کا تصور خود شکر کا نہیں ہے۔ بلکہ یہ عقائد بہت قدیم سے ہندوستان کے تمام اہل فکر و ادب اہل مذہب کے متفق علیہ ہیں۔ بدعت اپنے انکارِ مطلق کے باوجود ان مسائل سے انکار نہ کر سکا تو شکر کس طرح قطع نظر کر سکتے تھے لیکن ان مسائل کو وحدۃ الوجود کا جزو سمجھ لینا یقیناً موزوں نہ ہوگا۔ نہ یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ ہے کہ چوں کہ شکر وحدۃ الوجود کے ساتھ ترکِ عمل وغیرہ کے قائل ہیں اس لیے ابن عربی بھی اس کے قائل ہوں گے۔

ہندی ادب

شکر کے نظریہ یا ااد ترک عمل و فیرو کے بیان سے پہلے ہندو ادب سے
اجلی تعارف ضروری ہے۔ کیوں کہ شکر کے نظریات کی بنیاد اسی ادب پر قائم
ہے۔

ہندوؤں کے تمام دین دار فرتے ویدک ادب کو مقدس ترین کتابیں
ادب اعلیٰ ترین مذہبی سند مانتے ہیں۔ ویدک ادب سے ذیل کا ادب
مراد ہے۔

(۱) سم ہتاد محمود نظم، جو رگ وید، سام وید، بھوید، اتھروید پر
مستل ہے۔

(۲) براہمن

(۳) آرنیک

۱۔ ہندی ادب کے متعلق اس مضمون کا اکثر حصہ تاریخ ہندی نظم سے لیا گیا ہے۔ عبارتوں اور
اظہار میں بھی بہت سی کم تبدیلی کی گئی ہے۔ البتہ ترتیب حسب حذف میں اپنے اختیار کو کام میں لایا گیا ہے۔
۲۔ دین دار آستک، فرقہ چھ ہیں اور سد رشن کہلاتے ہیں۔ ساکھی، یوگ، ویدانت
سیانا۔ نیائے۔ ویشیشک۔ اور ناستک یعنی بے دین فرقے یہ ہیں جین، بدھ
اور چاندک یہ فرقے ویدوں کو نہیں مانتے۔

(۴) اپنشد

سم ہتائیں رگ وید کی اہمیت باقی تین ویدوں سے زیادہ ہے کیوں کہ رگ وید کا تعلق اعلیٰ دیوتاؤں سے ہے جو مقدس سمجھے جاتے ہیں اور سام وید چوتھیں آریات کے سوا رگ وید ہی پر مشتمل ہے اس کا مقصد منتروں کے راگ معین کرنا ہے۔ بھروید میں بھی رگ وید ہی کے اکثر شعر ہیں امدان کے علاوہ کچھ ابتدائی اصول اور وہ منتر ہیں جو قربانی کے وقت پڑھے جاتے تھے اتھروید کے متعلق ڈاکٹر اس گپتا پر وینسر میک ڈنل کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اتھروید منتر ہنتر کی کتاب ہے جس میں شیطانوں سے فریاد کی جاتی ہے۔ وہ جادو کے تعویذات سے بھرا ہوا ہے جو اعلیٰ مذہب کے لوگوں میں عام تھا۔

رگ وید کی فکری ارتقا کو ڈاکٹر اس گپتا نے اس طرح بیان کیا ہے :

- (۱) تسلیم کر لیا گیا تھا کہ عالم ایک بڑی ذات سے ظاہر ہوا ہے۔
- (۲) قربانی (دگیہ) کی ترقی سے ایک ایسا طریقہ عمل دریافت کر لیا گیا تھا جس کے اثر سے مقاصد پورے ہو سکتے تھے اس طرح دیوتاؤں کی اہمیت گھٹ گئی تھی اس لیے کہ دیوتاؤں کی پرستش مقاصد ہی کے لیے کی جاتی تھی۔
- (۳) وحدت پرستی کی طرٹ رحمان پیدا ہو گیا تھا اور مظاہر پرستی کی اہمیت کم ہو گئی تھی۔

(۴) روح کے بارے میں یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ موت کے بعد جسم سے

اگک ہو جاتی ہے اور دوسرے عالم میں اعمال کی جتا اور سزا پاتی ہے۔
 سم ہتا کے بعد کو کتابیں سامنے آئیں وہ برہمن ہیں۔ یہ تشریش ہیں ان میں
 یگیہ اور دوسرے رسموں کی تفصیل ہے اس زمانے میں ذات پات کا امتیاز
 شروع ہو گیا تھا۔ برہمنوں کے بعد آرنیک ہیں جو ایک مخصوص ذہنی ترقی کا
 اظہار کرتے ہیں۔ ان میں یگیہ وغیرہ ویدک رسموں کے خلاف ردِ عمل شروع ہو گیا
 ہے اور ظاہری رسموں کی بجائے فکر اور مراقبوں کی طرف رجحان ہو چلا ہے۔
 چنانچہ برہد آرنیک میں گھوڑے کی واقعی قربانی کے بجائے یہ ہایت ہے
 کہ صبح کو گھوڑے کا سر مجھے سوج کو اس کی آنکھ اور ہوا کو اس کی زندگی
 تصور کرے اس طرح ویدک رسموں کی اہمیت کم ہو کر اس کی جگہ فلسفیانہ فکر نے
 لے لی ہے یہ مراقبہ یگیہ کے قائم مقام تصور کیے گئے ہیں جو دنیاوی فائدے
 یگیہ سے حاصل کیے جاتے تھے وہ مراقبوں سے حاصل کیے جانے لگے۔

اُپ نی شد

اُپ نی شد الہامی وید کے اختتامی حصے ہیں اسی لیے ویدانت کہلاتے

۱۷ اپ نی شد کا زمانہ سنسکرت م ۶۰۰ ق م بتایا گیا ہے۔ اور ویدوں کا زمانہ بارہ سو
 سال ق م اور بعض نے چار ہزار سال ق م تک بتایا ہے۔ قدیم ہندو اس تمام ادب
 کو قدیم اور ازلٰی مانتے ہیں۔ شوہنہار نے کہہ شدوں کو اعلیٰ ترین عقل کی پیداوار
 کہا ہے اور ان کی وحدۃ الوجود کو بروہ۔ مالیرنج، اسپونڈا اور اسکوش ورجن کی

ہیں جو تعداد میں ایک سو آٹھ یا ایک سو بارہ ہیں انہیں اکثر فلسفیانہ خیالات

(بقیہ صفحہ ۴۹ کا)

وعدۃ الوجود سے اعلیٰ بتایا جو غرض ہونا رہنے ہی اپنشدوں کو روپ میں متعلق کر لیا ہے۔ غرض ہمارے ایک جو
اپنشد ہونا ہے وہ دارا شکوہ کا کیا ہوا فارسی کا ترجمہ تھا۔ اس موقع پر یہ عرض کر دیتا ہے جاد ہو گا
کہ میرے خیال میں دارا شکوہ پر ترجمے کے بارے میں بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اور اس لیے یہ بات مشتبہ
ہے کہ شہر ہنار مصحح اپنشد سے واقف ہو سکا تھا یا نہیں یہ قیاس میں۔ نئے یوگ و ششٹھ
کے ترجمے کی بنا پر کیا ہے۔ میرے کتب خانے میں یوگ و ششٹھ کے دو ترجمے ہیں۔ ایک
فارسی ترجمہ ہے جو دارا شکوہ کے حکم سے کیا گیا ہے اور دوسرا منشی کہنیا لال اکبر دہلوی کا اردو ترجمہ
ہے فارسی ترجمے میں غریب کے فقرے زیادہ ہیں اور اس میں عموماً اسلامی تصوف کے نظریات
غلط ملحوظ کر دیے گئے ہیں چنانچہ یوگ و ششٹھ فارسی کے دیباچے میں مترجم نے اقرار کیا
ہے کہ اکثر جگہ حضرت دارا شکوہ بطور تشریح کے ترجمے کے ساتھ خود بھی کچھ ارشاد فرماتے
تھے اور ہم لکھتے جاتے تھے۔ اہل عبارت ملاحظہ ہو۔

”محمد دارا شکوہ ابن شاہجہاں بادشاہ غلام اللہ سلطانہ فرمودند کہ ترجمہ لکھنے
کو سابق و شہزادوں کا بیان حقیقت و نفع نہیں ساند و ہم کلاں کتاب مستطاب را
ہستازان ترجمہ کنند و سخنان این طائفا را مطابق تحقیق کہ در اکثر مواضع تقریر
کم ہونیند..... مقرر ساخت کہ سخنان ہمیشہ حاصل اہل کتاب باشد و
تقریر ہاں عوام از شرح ہائے این کتاب و شرح ہائے گیتا و یوگ شاسترو
پودانات..... بہ تحریر مدعی آید۔“

یوگ و ششٹھ فارسی بطور عامی ہند ص ۲۱۸

پائے جاتے ہیں۔ یہ اکثر توحید پر بعض ثنویت اور بعض کثرتیت پر مشتمل ہیں۔ اس لیے آپنشدوں کی شرحیں بھی مختلف نظریوں کے ماتحت کی گئی ہیں۔ خیالات کے اختلاف کے علاوہ بطرز بیان میں بھی آپس میں مختلف ہیں۔

وصاتی مذہب کے شارحین میں شکر کو ایک مخصوص مرتبہ اور شہرت حاصل ہے اور ثنویت یا کثرتیت کے نقطہ نظر رکھنے والے شارحین میں رائج بہت معروف ہیں۔ ان کا ذکر علامہ اقبال نے بھی کیا ہے۔ بلکہ بلدیہ شری کنٹھ وغیرہ بھی ثنویت کے حامیوں میں ہیں اور شکر اچار سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔

وید کا راستہ فرائض کا راستہ ہے جسے کرم مارگ کہتے ہیں لیکن آپنشد اس کے خلاف گیان مارگ یعنی راہ معرفت کی طرف ہدایت کرتے ہیں۔ آپنشدوں کی رو سے عابد اور معبود کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے۔ نہ عبادت خدا کے حضور میں پیش ہوتی ہے۔ بلکہ صرف مذاقت عالیہ کی تلاش ہی اعلیٰ ترین اور تنہا مقصد ہے اور اس بارے میں وید اور دیانت کے حامیوں کا بے حد اختلاف ہے۔ وید کے حامی کہتے ہیں کہ آپنشد کی اس طرح تشریح کرنی چاہیے کہ وہ راہ فرائض سے متشنی نہ ہو سکیں لیکن دیانت کے حامیوں کا دعویٰ ہے کہ آپنشدوں میں راہ فرائض کی طرف خفیف سا اشارہ بھی نہیں ہے اور وہ ویدوں سے بالکل مختلف ہیں۔ شکر نے کہا ہے کہ آپنشد ایسے اعلیٰ انسانوں کے لیے ہیں جو دنیاوی اور آسمانی برکتوں سے بالاتر ہیں اور جن کو ویدک فرائض میں کوئی دل چسپی نہیں رہی۔ ویدوں کے متعلق اسی قسم کے خیالات گیتا میں بھی ظاہر

کیے گئے ہیں۔

فلاسفہ ہند نے تسلیم کیا ہے کہ اپنشدیوں سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ بھی خیال کیا گیا ہے کہ اپنشد کا فلسفہ کشتریوں کا فلسفہ ہے جو برہمنی نظریات کے خلاف ظہور میں آیا ہے۔ ابتدائی اپنشدوں میں اصلی تصور یہ ہے کہ خارجی عالم کے تغیر کے ماتحت ایک غیر تغیر حقیقت ہے اور وہ اس کے مطابق ہے جو انسان کے جوہر میں ہے۔ اپنشدی تعلیم کا لب لباب یہ ہے کہ آتما انسان میں ہے اور اسی طرح عالم کی ساری چیزوں میں مدد بھی آتما برابر مدد ہے۔ آتما سے کوئی شے خارج نہیں ہے۔ کثرت اعتباری ہے۔

شکر کی توحید

جیسا کہ بیان کیا گیا ہے دیدانت سے اپنشد۔ مراد لیے جاتے ہیں۔ اپنشدوں میں مختلف قسم کے نظریات پائے جاتے ہیں اور اسی لیے مختلف نقطہ پائے نظر سے ان کی شرح کی گئی ہے۔ ویدائی مذہب کے شارحین کے سرگروہ سری شکر اچار نے یہ تسلیم کیا ہے کہ مجھ سے پہلے گوڈ پاڈ نے اپنشدوں میں وعدہ الوجود کا نظریہ دریافت کر لیا تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ

۱۔ ۵۲-۱۱ ۵۲-۱۱ ۲۲-۲ ۲۸-۸ ۲۲-۶

۲۔ شکر اچار یہ کا زمانہ ۸۵۰ء تا ۸۲۰ء ہے

شکر نے اس نظریے کو ایک مرابطہ، مستقل اور منظم صورت میں پیش کیا ہے بالکل اسی طرح جیسے شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی اور ان کے متبعین نے وحدۃ الوجود کو پیش کیا۔ حالاں کہ شیخ اکبر نے پہلے یہ عقیدہ اسلام میں موجود تھا اگرچہ اس پر کوئی مستقل تصنیف نہ تھی۔

ابن سرائی اس امر میں اپنشد و دل ہیں جن کی سری شکر نے شرح کی ہے۔ اس کے علاوہ گیتا کی شرح بھی شکر نے اسی نقطہ نظر سے کی ہے۔

دیانات دو طرح کے نقطہ ہائے نظر سے اشیا پر غور کرتا ہے۔ پہلا نقطہ نظر آخری حقیقت سے متعلق ہے اور دوسرا صورت سے۔ آخری حقیقت خالص فہم ہے جو خالص آندہ اور خالص وجود کے بالکل مطابق اور اس کا عین ہے۔ آخری حقیقی اس کو اس معنی میں کہتے ہیں کہ وہ غیر متغیر ہے اسی کو برہم کہا گیا ہے۔

حقیقت (برہم)

ڈاکٹر اس گپتا کے خیال میں برہم رنگ دیدے میں مکمل ثابت ہوتا ہے۔ مگر ڈاکٹر لی بان کی رائے ہے کہ برہم وہ ہیں مخلوقات کے حاکم اور خالق کے معنی میں آیا ہے۔ لیکن برہمنی مذہب میں اس کی فاعلانہ حیثیت ختم ہو گئی ہے اور وہ صرف مخلوق میں ساری مانتا جاتا ہے۔ یہ خان منو کہتے ہیں:

”روح مطلق یعنی برہم تمام مخلوقات میں ساری ہے۔“

اعلیٰ سب سے کی ہوں یا ادنیٰ اور سب سے کی! اس روح مطلق میں سے
 بے انتہا شکلیں اس طرح نکلتی ہیں جس طرح آگ سے چنگاریاں
 اور شیشیوں کی مختلف مخلوقات کو حرکت میں لاتی ہیں۔
 منوشا ستر باب - ۱۴، ۵
 (از تمدن ہند)

ہا بھارت ۶-۶ میں کہا گیا ہے کہ:-
 ”ذات عظیم جس کی پرستش بطور واسد یو کی گئی تھی اس نے
 سب سے پہلے اپنے آپ سے منکرشن کو پیدا کیا پھر ہر دیوین کو
 اور پھر ہر دیوین سے از وعدہ اور از دودھ سے برہما پیدا
 کیا گیا۔“

گیتا میں برہما سے مراد کامل سکون ہے اور برہم کو اعلیٰ علم کی آخری غایت
 اہا زلی کہا گیا ہے۔ وہ موجود ہے نہ غیر موجود اس کے ہاتھ پاؤں آنکھ وغیرہ بھی
 ہیں اور وہ سب کو گھیرے ہوئے بھی ہے۔

یوگ و ششٹھ میں کہا گیا ہے کہ نجات سے مراد اس عالم کی صورت کا
 فنا ہو جانا ہے۔ حقیقت میں اش اور اک کرنے والا ہے نہ وہ جس کا اور اک کیا گیا اور نہ خود
 اور اک۔ نہ مخلوق، نہ مادہ، نہ روح، نہ شعور بلکہ خالص فنا یا نفی محض اور اسی سے
 مراد برہم ہے اس کی فطرت خالص فنا ہے۔ یوگ میں برہم وہ ناقابل بیان
 حالت ہے جو کامل فنا ہے اور جس میں وجود کا شائبہ بھی نہیں ہے۔

شست پتھ برہمن میں برہم راکت کے معنی میں استعمال ہوا ہے چنانچہ

کہا گیا ہے کہ :-

”یہ عالم ابتدا میں برہم (ساکت) تھا۔ اس نے
 دیتاؤں کو پیدا کر کے ان کو عالموں پر نازل کیا اور پھر ہمہ
 خود اس فضا کے اندر چلا گیا اور جا کر سوچا کہ میں ان عالموں
 میں کیوں کائناتوں میں وہ نام اور صورت کے فیعلے آترا“
 آپنشدوں میں میں یہ اصول منکبہ ہے کہ اس ہر لحظہ : بننے والے عالم کے
 تغیر کے تحت میں ایک نہ بننے والی حقیقت بھی ہے جس پر اس تغیر کا اثر نہیں
 ہوتا۔ برہما تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے لیکن وہ ان سے مطابق نہیں
 ہے۔ عالم فنا ہوتا رہتا ہے۔ ایک حقیقت ہے جو موجود رہتی ہے آپنشدوں
 میں کہا گیا ہے کہ :-

”دنیا اس کا جسم ہے اور وہ اس کے اندر کی روح۔ وہ
 سب کو پیدا کرتا ہے۔ سب کا ارادہ کرتا ہے۔ سب کو منگھتا
 سب کو چمکتا ہے۔ وہ سب میں پیوست ہے خود ساکت اور
 غیر متاثر ہے“

لیکن شکرا چاریہ کے نزدیک برہم خالص وجود خالص عقل اور خالص آئندہ
 (سکون محض) ہے وہ تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے مگر صورتوں پر اس کا
 اطلاق ایک دھوکا ہے۔ وہ صورتوں سے پاک ہے۔ حقیقی وجود برہم کا
 ہے۔

برہم دوسری تمام اشیاء سے مختلف ہے، وہ منور بالذات (سو پرکاش)

ہے۔ وہ کسی دوسرے شور کا معروض نہیں ہو سکتا اس کے علاوہ تمام دوسری اشیا شور کا معروض ہو سکتی ہیں۔ عالم نریش اور دھوکے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ جب دھوکا اور صورتیں فنا ہو جاتی ہیں تو برہمہ کا تحقق ہوتا ہے اس کا منور بالذات ہونا صورتوں کے فنا ہونے ہی پر معلوم ہوتا ہے۔ برہمہ عالم کی آخری علت ہے۔ علت ہونے میں مایا (القباس) بھی برہمہ کا شریک ہے یعنی برہمہ اپنی مایا کے ذریعے بطور صورتِ عالم ظاہر ہوتا ہے شکر کے نزدیک صرف علت ہی حقیقی ہے۔

صورتِ عالم

برہمہ کے متعلق مختلف نظریے آپ ملاحظہ فرما چکے۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ یہ عالم کیا ہے اور برہمہ اس کا تعلق کس نوعیت کا ہے۔ آپنشدوں میں اس کے متعلق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ عالم ناپاک ہے اور پاک برہمہ سے الگ ہے۔ دراصل سری شکر اور ان کے متبعین کا کارنامہ ہی یہ ہے کہ انھوں نے صورتِ عالم کی نوعیت کی وضاحت کی اور برہمہ سے اس کے تعلق کی نوعیت کو سمجھایا۔

شکر کے نزدیک صورتِ عالم مایا یعنی دھوکا ہے نہ آسمانیت کہہ سکتے ہیں نہ ہست۔ وہ نہیں بھی ہے اور نہ بھی۔ یوگ و ششٹھ کی طرح وہ عالم کو خوش کے سینگ یا ہوا پر بنے ہوئے محل کی طرح معدوم محض نہیں سمجھتے صورتِ عالم اس لیے ہست ہے کہ جب تک ہم میں جہالت قائم ہے اس وقت تک نظر

آتی ہے اور اس لیے نیست ہے کہ یہ برہر کے عرفان کے وقت معدوم ہو جاتی ہے۔

حقیقت کی اشکال میں جو تغیر اور حرکت محسوس ہوتی ہے وہ باطل ہے۔
عالم ناپاک اس بے عقل ہے کیوں کہ آپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ ۱۔

”عالم جو ناپاک اس بے شہود ہے برہر سے پیدا ہوا ہے“

گڈ پاؤں نے بھی صورتِ عالم کو خواب کی صورتوں سے تشبیہ دی ہے اور
کہا ہے کہ بیداری میں دیکھی ہوئی اشیا غیر حقیقی ہیں۔

ویدانت کے نقطہ نظر سے اس مرت برہر ہے اور صورتیں ادھیا
دھات (سے بنی ہیں۔

مایا (دھوکا) اور اس کا سبب

سری شکر نے مایا کی معمولی صراحت کی ہے ان کے بعد آنے والوں نے
اس پر غور کیا ہے اور تسلیم کیا ہے کہ مایا ناقابلِ تعریف ہے۔

مایا کی اصل حقیقت میں غیر حقیقت کا شامل ہو جانا ہے یہ القباس انہی ہے
جس کی کوئی ابتدا نہیں ہے۔ نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ برہر سے اس کا تعلق کس طرح
قائم ہوا ہے تو صورت اتنا معلوم ہے کہ جب برہر کا عرفان کامل حاصل ہوتا ہے تو
یہ القباس ادھیا دھوکا ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتا ہے۔

شکر اس سوال پر غور نہیں کرتے کہ صورتِ عالم کس طرح ظاہر ہوئی۔ وہ فر

ہے کہتے ہیں کہ صورتِ عالم ادویا (جہالت) کے سبب سے ہے، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ہے یا نہیں وہ محض دھوکا ہے اور اس سیپ کی طرح ہے جو چاندی معلوم ہوتی ہے۔

مستقرین نے منظری صورت کی تشریح کو نظر انداز کر دیا تھا اس لیے متاخرین میں اس پر مختلف رائیں پیدا ہو گئیں۔ سری شنکر کے بعد چار شہو ٹائل سودیشور اور اس کا شاگرد سر و گیا تم منی، پدمپاد، اور واپسیتی مشرا ہوئے۔ سر و گیا تم منی کے نزدیک مایا آکر (دوار) ہے جس کے ذریعے واحد برہم بطور کثرت کے ظاہر ہوا ہے۔ مایا کا سہا نا برہم ہے اور وہ برہم ہی پر منحصر ہے۔ اس طرح مایا ایجابی ہے۔ اس فقط نظر میں بھی منظری صورت کی تشریح نہیں کی گئی بلکہ محض برہم کی صداقت پر زور دیا گیا ہے۔

واپسیتی کی رائے میں مایا وجود میں برہم کی شریک اور اس کی امداد کرنے والی ہے جس کے عل سے عالم کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ مایا برہم کو اپنے معروض کے طور پر پوشیدہ رکھتی ہے مگر خود مایا کا انحصار افراد پر ہے اور افراد مایا پر منحصر ہیں اس طرح یہ ایک ازلی دائرہ ہے۔ عالم کا تقویر حصن موضوعی تقویر یا احساس نہیں ہے بلکہ اس کا ایک معروضی وجود ہے جس کی نوعیت ناقابل تشریح ہے عالم کی فنا (پرے) کے وقت مایا کا ترکیبی مواد وطبعی اور نفسی ہے ادویا (جہالت) میں پوشیدہ رہے گا تاکہ دوسری صورت عالم کی پیدائش کے وقت دوبارہ کام میں آسکے۔ لیکن خود شنکر برہد آرنیک بھاشی میں کہتے ہیں کہ جیسے یہ کہنا کہ کنتی کا بیٹا را دے کہلاتا ہے اسی طرح برہم ہے جو انفرادی

اشخاص میں ازلی جہالت سے ظاہر ہوتا ہے۔ انفرادی اشخاص نے خود اپنی جہالت سے صمدتِ عالم کو تقریباً پیدا کیا ہے۔

او دیا (جہالت)

مایا جہالت نہیں ہے بلکہ ایک مستقل وجود ہے جہاں فی ذات سے ناقابلِ تعریف اور ترا سرار مادہ ہے لیکن او دیا ایک طرتِ موضوعی سطح پر نفس اور حواس بنتا ہے اور دوسری طرتِ معروضی سطح پر کل معروضی عالم بنتا ہے۔

مایا کی قلت جہالت ہے اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ازلی ہے اور ایجابی ہے لیکن ظلم حاصل ہوتے ہی وہ ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس کی ابتدا اور آغاز نہیں ہے لیکن وہ اپنے کو ایسی عام چیزوں میں ظاہر کرتی ہے جن کا آغاز اور ابتدا ہے اس کا آغاز اس لیے نہیں ہے کہ وہ خالص شعور (برہم) سے متلازم ہے جو بے آغاز ہے۔

جہالت (او دیا) کو اس لیے ہست کہتے ہیں کہ وہ محض نیستی نہیں ہے بلکہ نہ اس کا واقعی وجود نہیں ہے۔ وہ ایک ایسا مقولہ ہے جو عام مفہوم میں نہ ہست ہے نہ نیست بلکہ ایک تیسری چیز ہے جو ہستی اور نیستی دونوں سے مختلف ہے۔ منڈن کے نزدیک او دیا ہی مایا یا ظہورِ باطل کہلاتی ہے۔ نہ تو یہ برہم کی خصوصیت (سو بھاؤ) ہے نہ اس سے مختلف ہے نہ موجود ہے نہ معدوم۔ اس لیے او دیا کو بھی ناقابلِ تشریح اور ناقابلِ بیان تسلیم کرنا چاہیے۔ منڈن کی دُستِ میں

اُنشدهوں کا حقیقی مقصد یہ نظر کرنا ہے کہ دکھائی دینے والے عالم کا کوئی وجود نہیں ہے صرف انفرادی رد و عمل (جیو) کی جہالت کے سبب سے یہ نمود و نمائش معلوم ہوتی ہے۔

وحدت میں تنوعیت

ہر کاف آتم نے کہا ہے کہ گیان ادا یا یعنی جہالت ادا القباس مدد محض ادا رہی نہیں ہے بلکہ ایجابی قوت یا مادہ ہے۔ تمام سطوات کے پس پشت علت ہوتی ہے جو ان کا مادہ بن جاتی ہے۔ صورت و عالم بھی معلول ہے لہذا اس کو یہ مادے کا ہونا ضروری ہے۔ جس سے وہ پیدا ہو ہیں گیان اس کی مادی علت ہے جو اعلیٰ ذات (برہم) میں ایک علیحدہ قوت کے طور پر موجود ہے۔

اچھے و دکشت یا مادہ متو کے معنی کے حوالے سے کہتا ہے کہ رہا اور آیا مدوں باہم مل کر علت مادی بنتے ہیں۔ اسی وجہ سے عالم کی صورت میں دو میز خصوصیتیں ہیں۔ وجود برہم کی وجہ سے ہے اور مادیت یا ایا کے سبب سے۔ برہم علت ہے جو ایا کی غیر متغیر اساس ہے اور ایا علت ہے اور وہی مادہ ہے جو واقع میں تغیر برداشت کرتا ہے۔

واپسیتی مشرا کے خیال میں برہم اپنی ادیا کے شریکِ عمل ہو کر عالم کی علت مادی ہے۔ وہ ایک سمجھ میں کہتا ہے ”برہم اپنے ساتھی کے ساتھ ہے۔“ یہ ساتھی ناقابلِ تعریف ادیا ہے جو عالم کی غیر متغیر علت ہے۔

ثبوت کی طرف یہ رجحان اگرچہ سری شکر کے بعد کا ہے مگر غیر متوقع نہیں

ہے۔ شکر نے ادب اور برہمہ کا تعلق احساس کی نوعیت کا اظہار نہیں کیا۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ شکر کے مسلک میں دو مقولے ہیں ایک مقولہ حقیقت یا نور بالذات۔ برہمہ اور عدد سراسر غیر معین مقولہ صودتِ عالم۔ اس اصول کی رو سے غیر متغیر واحد برہمہ کثرتِ عالم کے اختلاف میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ غیر معین جو ہستی اور نیستی کے مقولے سے مختلف ہے۔ اس کا وجود ضروری ہے، خواہ اضافی ہی ہو، حقیقی عالم کے نمودار ہونے پر غائب ہو جاتا ہے۔ پد میاؤں کے متبعین نے بھی شکر کے مذہب کی اس طرح تشریح کی ہے کہ مسمیٰ ہولو اور معروض ایک آزاد مستقل وجود رکھتے ہیں۔

ابن عربی کا نظریہ وجود

نظریہ ابن عربی اور مری شکر کے وحدۃ الوجود کے بعد حضرت ابن عربی کا نظریہ بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ از تہ تیغ ہندی فلسفہ

۲۔ ابن عربی کا نام محمد ادرعی الدین لقب ہے۔ صوفیوں نے ابن کو شیخ اکبر کے لقب سے یاد کیا ہے ساندس (اسپین) میں ۵۶۰ھ میں پیدا ہوئے اور شوقی ۶۴۸ھ میں وفات پائی۔

شیخ کے غیر معمولی علم و فضل کے رائق اور مخالف سب قائل ہیں۔ شیخ محمد والدین

جس طرح سری شکر کے نظریے کی بنیاد اپنشدوں پر ہے۔ اسی طرح حضرت ابن عربی کے نظریے کی بنیاد قرآن و حدیث پر ہے بلکہ تصوف اسلامی کا ہر اصول و عقیدہ قرآن و حدیث سے ماخوذ بتایا جاتا ہے جس کی تفصیل موفیور کی تصانیف میں بیان کی گئی ہیں۔ اسلام کا اہم ترین اصول لا الہ الا اللہ ہے حدیث شریف میں ہے :-

بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان
محمد عبد الله ورسوله۔ الى آخره (بخاری و مسلم)

دوسری حدیث ہے :-

الايمان بضع وسبعون شعبه فافضلها قول لا اله الا الله
(بخاری و مسلم)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۱)

فیروزا بادی کی تحقیق میں ابن عربی کی تصانیف کی تعداد چار سو تک ہے اور بعض اس سے بھی زیادہ محال کرتے ہیں شیخ اکبر کی سب سے زیادہ مشہور تصانیف نصوص الحکم اور فتوحات مکیہ ہیں۔ نصوص کا ترجمہ دنیا کی مختلف زبانوں میں ہو چکا ہے اور مختلف محققین نے اس کی شرحیں لکھی ہیں جن میں شاہ نصرت اللہ۔ مولانا حامی۔ بالی آفندی۔ شاہ محب اللہ الہ آبادی کی شرحیں مشہور ہیں۔ داؤد بن محمود القمیری کا مقدمہ نصوص بھی بہت مفید اور پُر از معلومات ہے۔ مولوی اشرف علی صاحب تھانوی نے نصوص الحکم کے نام سے نصوص کے ایک حصے کی شرح کی ہے۔ جو مختصر و مفید کے باوجود بہت جامع اور مفید ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے شیخ کی تالیف کے جواب میں ایک مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام تیسرہ فی فی تہریتہ ابن العربی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اسلام کی بنیاد اولین اور ہم ترین رکن اور ایمان کے تمام شعبوں میں افضل ترین لا الہ الا اللہ ہے۔

لا الہ الا اللہ کا مطلب علمائے ظاہر و باطن ہی کافی سمجھتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے مگر ارباب تصوف اور ان کے علاوہ وہ الہی ظاہر و باطن کا مافروضہ عطا ہوا ہے اس کے معنی یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود ہے نہ مقصود ہے اور نہ موجود

” (ان لا الہ) اسی لا معبود اور لا مقصود اور لا موجود
فی نظر اس باب الشہود الا اللہ۔“

(مرقاۃ شرح مشکوٰۃ لا علی قاری)

علامہ اقبال نے فرمایا ہے ۱۔

پسیت فکرے بندگان آب و گل یک نگاہ راہ ہیں یک زندہ دل
فکر کا و خویش را سنجیدن است بر دو حرف لا الہ پیچیدن است

غرض صوفیوں کے نزدیک فقر ہو یا تقویٰ شریعت ہو یا طریقت، تحقیق خودی ہو یا عرفان خدا، کمالات نبوت ہوں یا کمالات ولایت اگر لا الہ الا اللہ کی صحیح معرفت حاصل ہے تو سب کچھ صحیح ہے ورنہ سب قضا و قدر فریب نفس۔

یہی لا الہ الا اللہ ہے جو فکر و نظر کی ترقیوں اور انداز بیان کی تبدیلیوں کو اپنے اندر سمونتا ہوا ابن عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کی صورت میں ہم تک پہنچا ہے۔

اسلام میں وحدت الوجود کی ابتدا

جس طرح ہندی ارباب فکر میں وحدۃ الوجود کی ابتدا سری شکر سے مانی جاتی ہے، اسی طرح عموماً اسلام میں وحدۃ الوجود کا عقیدہ حضرت ابن عربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ نسبت اگر اس معنی میں ہو کہ ابن عربی نے اس نظریے کو صراحت سے پیش کیا اور اسے اپنی تصانیف کی مستقل بنیاد بنایا تو اسے درست کہا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ جس قدر اسلامی علوم و فنون آج مرتب و مدون شکل میں ہمارے سامنے ہیں اسلام کے دُورِ اَوَّل میں کوئی بھی اس صورت میں نہ تھا۔ نہ حدیث کی یہ صورت تھی، نہ اصول حدیث تھے نہ فقہ، اصل فقہ اور عقائد و کلام کے نام سے کوئی واقف تھا یہاں تک کہ صوفی و نحو کا بھی بحیثیت ایک قریب فن کے کوئی وجود نہ تھا بالکل اسی طرح تصوف یا عقیدہ وحدۃ الوجود کی بھی وہ شکل نہ تھی جو بعد کے زمانے میں نظر آتی ہے۔ لیکن اس کے برخلاف اگر یہ سمجھا جائے کہ اسلام میں یہ عقیدہ موجود نہ تھا اور ابن عربی نے اسے اسلامی عقائد میں شامل کیا تو یہ صحیح نہیں ہے۔

وجود کا مسئلہ خالص فلسفیانہ ہے اور یقیناً اسلام اپنی ابتدا میں وجود و عدم جیسے مباحث سے نا آشنا تھا لیکن وحدۃ الوجود کا یہ اصلی تصور کہ موجود ایک ہے اور وہ اللہ ہی ہے (لا موجود الا اللہ) خالص اسلامی ہے اور ابن عربی بلکہ شکر کے زمانے سے بہت پہلے سے اسلام میں رائج تھا جیسا کہ

علامہ اقبالؒ نے بھی فرمایا ہے کہ

تو اے ناداں دل آگاہ دریا ب
بمخو مشل نیا گاہ راہ دریا ب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
زلا موجود الا اللہ دریا ب

شکر ہندی وعدۃ الوجود کے اپنی سمجھے جاتے ہیں۔ ابن کازمانہ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی ہے یعنی ۸۸۸ء تا ۹۲۹ء مطابق ۴۲۷ھ تا ۵۲۷ھ لیکن شکر سے کئی سال قبل ہندوستان سے بہت دور عرب کی ایک بے پڑھی لکھی قوم کے شاعر بلیدؒ نے کہا تھا :-

”الا کل شیء ما خلا اللہ باطل“

اور پھر پیغمبر اسلامؐ نے اس کی تصدیق فرما کر اس عقیدے کو غیر فانی بنا دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

”سب سے سچی بات جو شاعر نے کہی ہے وہ بلیدؒ کی یہ بات ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے“

۱۔ یہ حدیث امام بخاری نے تین جگہ بیان کی ہے۔ باب ایام الحجابیۃ میں ابو ہریرہؓ سے، باب الاوب میں ابن بشارؒ سے اور باب الرقاق میں محمد بن مشنؒ سے۔ اسی طرح امام مسلم نے محمد بن العقیلؒ اور دوسری جماعت سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ امام ترمذی نے باب الاستینان میں علی ابن جریرؒ سے اور شائل میں محمد بن بشارؒ (باقی صفحہ ۶۶ پر)

ابن عربی کے مرشد حضرت ابو مدین مغربی رحمۃ اللہ کے ذیل کے اشعار یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ابن عربی سے پہلے اس عقیدے نے فلسفیانہ نوعیت اختیار کر لی تھی۔

لا تشکر والباطل فی طورۃ فاند بعض ظہور ائد
واعطه صناع بمقداسۃ حتی توفی حق اشباتہ

ابن عربی کا سن پیدائش ۵۶۰ھ اور سن وفات ۶۴۸ھ ہے اور شیخ ابو مدین مغربی کا سن وفات ۵۹۹ھ ہے۔ اس کے علاوہ ابن عربی کے وطن اندلس سے بہت دور نیشاپور میں یہی نعرہ شیخ فرید الدین عطار کا بھی تھا جن کی پیدائش ۵۱۳ھ میں ابن عربی سے بہت پہلے واقع ہو چکی تھی اور جس ساوگی اور صراحت سے شیخ عطار نے اپنے اشعار میں اس نظریے کو بیان کیا وہ ساوگی اور صراحت

(بقیہ صفحہ ۶۷) سے روایت کی ہے ابن ماجہ نے باب الادب میں محمد بن الصباح سے اسے

روایت کیا ہے (عمدة القاری - ج ۸ - ۷)

لبتید ابن ربیعۃ العامری جس کا شعربے الا علی شیء ما خلا اللہ باطل ہے، وکل نعیم لا محالۃ سائل۔ زمانہ جاہلیت یعنی پیغمبر اسلام کی بعثت سے پہلے کا شاعر ہے جو بعد میں اسلام لے آیا تھا۔ لبتید کی عمر ایک سو ستاون سال کی ہوئی۔ سال وفات ۳۲ھ مطابق ۶۶۱ء ہے۔ (تاریخ شعراء عرب)

۱۵ محی الدین ابن عربی حضرت شیخ ابو مدین الشعیب المغربی کے مرید ہیں اور حضرت

ابو مدین مغربی حضرت غوث اعظم بغدادی رضی اللہ عنہ کے مرید ہیں۔

۱۶ یہ شعر نظمات الانس اور شکوہ لیلیٰ سے نقل کئے گئے ہیں۔

ہیں ابن عربی کے یہاں نہیں ملتی۔ اسی طرح شیخ نظامی بخوی اور حکیم سنائی بھی حرات سے وعدۃ الوجود کے قائل ہیں اور زبانی کے اعتبار سے حضرت ابن عربی سے مقدم ہیں۔

اہل طریقت کے نزدیک جن میں اکثر بڑے بڑے عالم مجتہد اور محدث شامل ہیں، یہ ستم ہے کہ یہ عقیدہ (وعدۃ الوجود یا وعدۃ الوجود) مستعمل ہے پیغمبر اسلام سے اہل باطن کو پہنچا ہے۔ قرونِ اولیٰ میں یہ عقائد خواص کو ان کی استعدادِ باطن کے لحاظ سے متقین کیے جاتے تھے۔ مولا ناجا جی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ سب سے اول حضرت مالک ابن انس کے ایک تلمیذ القدر اور نامور شاگرد حضرت ذوالنون مصری (متوفی ۲۸۵ھ) ان مسائل کو اشادت سے عبارت میں لائے۔ ان کے بعد سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ھ) نے تصوف کو بطور علم ترتیب دیا اور اس پر تصنیف کی۔ پھر حضرت شبلی (متوفی ۳۳۵ھ) نے ان اسرار کو خبر بہ بیان فرمایا۔ شیخ عطاری نے اس واقع کو اپنے مشہور قصیدے میں اس طریق بیان کیا ہے۔

گشت شبلی ہوائے خطبہ سوار	ردیہ آدینہ بر سر منبر
کہ یک است او چہ چہ مدد ہزار	کہ تو حیدر ایزدی آغاز
گفت لے پاکباز نادار	مگر آنجا جنید حاضر بود
تو عیانش ہی کنی اظہار	انچہ من باتو گفتہ ام بر نہفت
سخن مشرکاد را بگنار	گفت رہات اے یکاؤ عصر
نیست کس غیر من بہر دودیار	من ہی گویم و ہی شنوم

تم باذنی و تم باذن اللہ ہر دیک نغمہ است از لب یار
 کشف المحجوب میں حضرت شبلی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے :-
 ”التصوّف شرک لاند صیانة القلب عن رذیة الغیر
 ولا غیر“

یعنی تصوف شرک ہے کیوں کہ تصوف نام ہے دل کو مشاہدہ غیر
 محفوظ رکھنے کا۔ حالانکہ غیر حق موجود ہی نہیں ہے۔

۱۷ اس موقع پر یہ راحت بے مرقع نہ ہوگی کہ سب سے پہلے ماموں رشید کے عہد میں
 (۱۸۱۷ء تا ۱۸۳۷ء) ارسطو کی تصانیف کا عربی میں ترجمہ ہوا اور عرب یونانی علوم
 سے آشنا ہوئے۔ یہ معلوم ہے کہ ارسطو مدۃ الوجودی نہ تھا۔ خلیفہ منصور کے زمانے میں
 جو ترجمے ہوئے وہ عموماً حکایات و امثال تک محدود تھے اور اس کے بعد جو ترجمے
 ہوئے وہ طب و ریاضیات کے فزون پر مشتمل تھے۔ ویسے بھی عرب مذہب میں ترمیم
 یا اس کے بدل کے طور پر کسی نظریے کو قبول نہیں کر سکتے تھے۔ یہاں تک کہ
 قرآن کی تفسیر بھی اپنے رائے سے کرنا کفر سمجھا جاتا تھا۔ (من فسد بالذم
 فقد کفر) اس صورت میں یہ کس طرح برداشت کیا جاسکتا تھا کہ لا الہ الا اللہ
 کے وہ معنی سمجھ جائیں جو صحابہ اور تابعین نے نہ سمجھے ہوں بلکہ یونانی، عیسائی یا
 ہندی مفکرین نے سمجھے ہوں اس لیے اس قیاس کے لیے گنجائش نہیں ہے کہ
 مسلمانوں نے توحید کے بارے میں پیغمبر اسلام اور صحابہ کی تعلیم سے قطع نظر کر لی
 ہو۔ اسی طرح لوگ کے اعمال بھی اسلامی مزاج کے موافق نہیں آتے۔ کیوں کہ
 (بقیہ صفحہ ۶۹ پر)

بعید کے شعور اس کے ساتھ پیغمبر اسلام کا جو قول مبارک نقل کیا گیا ہے، اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں ہے اور ہر ظاہر و باطنیہ ویدائے کے نظریے کی مانند معلوم ہوتا ہے کہ برہم کے سوا سب کچھ بایا ہے یا "ایکو برہم دو متوناستی" اور یہ بات تقریباً تمام وجودی مسلک کے مفکرین تسلیم کر چکے ہیں کہ حقیقت اعلیٰ ایک ہے لیکن یہ کائنات اور یہ موجودات جسے ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں اور خود ہم کیا ہیں۔ اسی ایک سوال کے جواب سے مدہل اختلاف شروع ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا نہیں ہے جسے نظر انداز کیا جاسکے

(بقیہ صفحہ ۶۸ کا) یوگ کا سب سے اعلیٰ اصول سکون مطلق اور ترک حرکت ہے اور اسلام کی مقدم ترین عبادت: نماز و حرکت کے سوا کچھ نہیں اور اسی لیے اسلامی تصوف کے اذکار و اشغال کا حرکت اسی طرح جنوگزامی ہے جس طرح ہندو یوگ کا ترک حرکت ہے۔ اس فرق کی اہل یہ ہے کہ غیر اسلامی مذاہب عموماً اس عالم اور ہستی کو شریک سمجھ کر رہبانیت کے قائل ہیں۔ اسلام عالم کو خیر سمجھتا ہے اس لیے رہبانیت کے خلاف ہے اس کا اصول ہے کہ عمل اور جدوجہد انسانی فطرت ہے اس لیے دنیا کی جدوجہد کے ساتھ دل کو خدا سے متعلق رکھنا چاہیے۔ اس طرح نماز اور صوفیانہ ذکر و شغل اس بات کی مشق ہیں کہ تبدیل حرکت و حیثیت سے تبدیل خیال نہ ہونے پائے اور حرکت و اعضا کے ساتھ قلب کو یکسو کرنے کی عادت پڑ جائے۔ اس کے برخلاف یوگ میں اصل اصول یہ بات ہے کہ سکون خیال حاصل کرنے کے لیے جسم بکھڑا کرنا اور محفل کرنا ضروری ہے۔

اس اختلاف کے نتائج بہت دور رس اور اہم ہیں۔ اس اختلاف سے قوموں کی تقدیریں بدل جاتی ہیں، نگاہیں اور عقلیں بدل جاتی ہیں، دنیا اور دین بدل جاتی ہیں۔

شکر کے نزدیک یہ عالم دھوکا اور التباس ہے۔ یہ دھوکا برہمپرماندہوا ہے۔ عالم ناپاک اور بے عقل ہے۔ شکر کے متبعین نے مراحت سے بیان کیا ہے کہ ادیا عالم کی علت مادی ہے اور علت ہونے میں وہ بھی برہم کی شریک ہے۔ اسی طرح انایا خودی بھی التباس بلکہ التباس کی اصل ہے۔ نوظلاطونیت بھی مادے کو شر اور حقیقتِ اعلیٰ کا حجاب سمجھتی ہے اور حقیقتِ اعلیٰ کے تصور کی بنیاد مادے کے ترک پر رکھتی ہے۔ اس طرح گویا مادے کی غیریت تسلیم کرتی ہے اور ہندی اربابِ فکر کی طرح آخری منزل فنا فی اللہ کو قرار دیتی ہے۔ یونانی فلسفیوں نے وحدۃ الوجود کی اس انداز سے مراحت کی ہے کہ اسے محض ماقہ پرستی کے سوا کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ چنانچہ زے فو نیز اس مادی دنیا ہی کو خدا تسلیم کرتا ہے۔ اس کو پہلا وحدۃ الوجودی فلسفی کہا گیا ہے۔ اسپونوزا بھی تقریباً اسی کا ہم خیال ہے۔ اس طرح گویا تنزیہ سے بالکل قطع نظر کرنا پڑتا ہے۔ ان مفکرین سے ما قبل متقدمین فلاسفہ کے یہاں وحدۃ الوجود کے معنی صرف یہ رہ جاتے ہیں کہ کائنات کا ہیولی واحد ہے۔ وہ آگ ہر یا ہوا، پانی ہر یا کچھ اور اس طرح خدا کا تصور کلی طبعی کی طرح ذہنی اور خیالی ہو کر رہ جاتا ہے۔

وحدۃ الوجود کے یہ تمام تصورات حقیقت کو بطور شکل کے تسلیم کرتے ہیں۔ اس طرح یا تو عالم کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور یا خدا کی انفرادیت کا انکار کرتے ہیں

اور اسی طرح انسان کی انفرادی خودی کے منکر ہیں۔ ان کے خیال میں وحدۃ الوجود کا تصور ہی انفرادیت کی ضد ہے۔ اسی طرح علامہ اقبال نے ابتدا میں وحدۃ الوجود سے انکار کیا۔ کیوں کہ وہ لائبنز کی طرح انفرادی خودی کے قائل ہیں اور ان کے سارے فلسفے کی بنیاد ہی انفرادیت پر ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی وغیرہ وحدۃ الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔ بظاہر یہ عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے لیکن اس مسلک کے تفصیلی مطالعے سے اس بات کی تصدیق ہو جائے گی۔

خود اسلامی صوفیوں میں اس موضوع پر کئی رائیں ہیں چنانچہ مجدد صاحب (شیخ احمد سرہندی) عالم کو دو ہم اور معدوم مانتے ہیں ان کے علاوہ بعض اسلامی صوفی اور ہندو فلسفیوں میں سے ایک گروہ ایرانی اہل فکر کی طرح عالم کو خدا کا سایہ اور ظل تسلیم کرتا ہے۔

صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ اکبر محمد بن عربی بھی شامل ہیں، عالم کو معدوم یا فریب نظر نہیں مانتا بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہے اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن سے اسی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن نے وضاحت سے کہا ہے کہ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں زمانی ہوں یا مکانی، سب کی حقیقت اللہ ہی ہے۔

ہو الاول والاخر والظاہر والباطن

علمائے ادب نے کہا ہے کہ کلمہ سے پہلے ہو کا لفظ نا دلیل صریح ہے۔ اس لیے اس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا ہی اول و آخر ہے اور خدا ہی ظاہر و باطن

ہے اس کے سوا نہ کوئی ظاہر ہے نہ باطن۔ نہ اول ہے نہ آخر اس طرح وجود کے تمام مراتب کا احاطہ ہو جاتا ہے اور کوئی شے اس سے باہر فرض بھی نہیں کی جاسکتی۔ قرآن یہ بھی تصدیق کرتا ہے کہ اللہ ہی حق ہے اور اس کے علاوہ سب معدوم اور باطل ہے۔

کل شیء ہالک الا وجہہ۔ اور ذلک بان اللہ هو الحق و
ان ما قدعون من دونہ الباطل

اگرچہ معلوم ہو گیا کہ اللہ ہی ظاہر و باطن ہے اور وہی حق اور ثابت ہے اور باقی سب کچھ عدم محض ہے پھر بھی یہ سوال مزید وضاحت چاہتا ہے کہ یہ آسان و زمین اور یہ عالم باطل ہے یا عین حق۔ قرآن نے کہا ہے۔

هو الذی خلق السموات والارض بالحق
یعنی زمین و آسمان کی تخلیق و ظہور حق سے ہے۔ لیکن یہ معرفت حاصل کرنے کے لیے صرف علم ہی کافی نہیں بلکہ عمل و مجاہدے کی ضرورت ہے۔

الذین جاہدوا فینا لنھدینہم سبیلنا
یعنی جو ہمارے لیے کوشش اور جدوجہد کرتے ہیں ہم انہیں اپنا راستہ بتائیں گے۔ یہ بات کہ عالم عین حق ہے انسان کی کوشش سے ہی ظاہر ہو سکتی ہے۔ اس کوشش اور مجاہدے میں تفکر کو بہت اہمیت حاصل ہے للذین یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا۔
(وہ لوگ جو خلق (ظہور) سادات و ارض میں تفکر کرتے ہیں۔ اے رب یہ ظہور باطل نہیں ہے.....)

تفکر کے ساتھ ذکر بھی مزدی ہے اس طرح کہ ایک لمحہ بھی غفلت پر تحمل نہیں کرنا چاہیے اور یا اسلامی اور غیر اسلامی تعصبات میں ایک اصولی فرق ہے۔

واذکسر ربک اذ نسیت

اپنے خدا کو یاد کر جب بھی تو بھول جاے

دل کو سب سے منقطع کر کے خدا کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت ہے و بقیہ الیہ مبتلّا۔ اس کے بعد شاہدے کی منزل آتی ہے۔ جب انسان آفاق (عالم خارجی) اور انفس (اپنی ذات) میں خدا کا مشاہدہ کرتا ہے اس وقت انسان کو صحیح معرفت حاصل ہوتی ہے۔

سنو یحکم آیاتنا فی الافاق و فی انفسہم حتی یتبین

لہم انہ الحق اولم یکف بربک انہ علی کل شیء شہید الا

انہم فی مہبتہ من لقاء ربہم الا انہ کل شیء محیط

”یعنی قریب ہے کہ ہم ان کو اپنی نشانیاں عالم خارجی اور خود ان کی ذات میں دکھائیں گے۔ یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حق ہی ہے۔ کیا تجھے تیرے رب کے (مشاہدے کے) لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ ہر شے پر حاضر ہے۔ بے شک وہ لوگ اپنے خدا کی لقا کے متعلق شک میں ہیں۔ بے شک وہ ہر شے کو گھیرے ہوئے ہے“

اگرچہ اس آیت میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ خدا کا مشاہدہ خارجی عالم اور اپنی ذات دونوں میں ہو سکتا ہے کیوں کہ دونوں ہی حق ہیں مگر ظاہر ہے کہ اپنی ذات میں مشاہدہ زیادہ قریب کا مشاہدہ ہے کیوں کہ قرآن نے کہا ہے:

نحن اقرب الیہ من جبل الومرید
 یعنی ہم انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ ظاہر ہے کہ انسان کی شخصیت
 سے بھی زیادہ انسان سے بھی قریب اس کی حقیقت ہی ہو سکتی ہے۔ لہذا قرب
 یا اس حقیقت کا وجدان و عرفان ہی صوفیوں کا آخری مطمح نظر اور انتہائی منزل
 ہے نہ کہ نفی نفس یا نفی خودی۔

وجود

اگرچہ دید انت نے حقیقت کو حیثیت علم محسوس کیا ہے لیکن بعض جگہ
 حقیقت کو نور سے بھی تعبیر کیا ہے۔ قرآن نے بھی خدا کو نور السموات والارض و آسمان و
 زمین کا نور کہا ہے اسی لیے قدیم صوفیوں نے بھی حقیقت کی نور سے مثال دی ہے۔
 لیکن نور کی مثال سے دوئی اور عالم سے منزہ ہونے کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے
 اور یا پھر طول و اتحاد کے نظریات کی بنا پڑتی ہے اور یہ سب عقیدے اسلامی
 موحدین کے خلاف ہیں اس لیے صوفیائے اسلام نے نور کی اس طرح تفسیر کی ہے
 النور هو الظہور والظہور هو الوجود معنی ظہور کے معنی ظہور ہیں اور ظہور اور وجود ایک
 ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اسی قسم کی قباحاتوں سے بچنے کے لیے ایک جگہ
 کہا ہے کہ :-

نور یا روشنی کے استعارے سے ذاتِ باری کا ہر چیز میں
 نفوذ مراد نہیں ہے بلکہ اس کی مطلقیت کو اجاگر کرنا مطلوب ہے۔

۱۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید

حقیقت یہ ہے کہ نذر کے معنی ظہور اور وجود کرنے کے بعد اس طرح کے بہت سے اختلافات کہ علم اصل ہے یا وجود اور اسی طرح واقعیت اور تصوریت کے مباحث لایسے قرار پاتے ہیں۔

حضرت ابن عربی پہلے صوفی ہیں جنہوں نے خدا کی ذات کو وجودِ مطلق سے تعبیر کیا اور صوفیوں کے قدیم اصول لا موجود الا اللہ کو لا وجود الا اللہ کی صورت میں بھی صمیم قرار دیا۔

متکلمین اشاعہ کے نزدیک وجود محض ایک تصور ہے جس کی کوئی خارجی

۱۔ علم کلام کے ائمہ اعلیٰ کو متکلمین کہتے ہیں علم کلام دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔ (۱) اسلامی عقائد کا اثبات (۲) فلسفہ و مباحثہ اصدیگر مذاہب کے اعتراضات و عقائد کی تردید۔ اشاعہ، ماتریدیہ، معتزلہ، جبریہ، قدریہ وغیرہ متکلمین کے مشہور فرقے ہیں جو عقائد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ناموں سے موسوم کیے جاتے ہیں اشاعہ کے امام ابو الحسن اشعری د ۲۴۰ھ تا ۳۲۰ھ (۳۲۰ھ تا ۳۲۰ھ) تھے جو معتزلہ کے مشہور امام عبد الوہاب جہان کے شاگرد تھے اور پھر ان سے علینہ ہو کر ایک خاص مکتب عیال کی بنیاد ڈالی۔ وہ اہل اشعری کا ظہور معتزلہ کی مد سے بڑھی عقلیت کے رد عمل کے طور پر ہوا ہے۔ جنہوں نے خالص عقلیت اور خالص اعتقادیت کے درمیان کا راستہ اختیار کیا اس لیے معتزلہ (خالص عقلیت کے ماننے والے) بھی ان کے مخالف رہے اور خالص اعتقادیت کے معتقد یعنی محدثین بھی ان سے مطمئن نہ ہوئے۔ ایک زمانے میں تمام دنیا نے اسلام اشعری عقیدے کی پیروی کی اور آج بھی اس کی اکثریت ہے یہ لوگ عرب اپنے کمال سنت و الجماعت کہتے ہیں۔

حقیقت نہیں ہے لیکن ابن عربی اور دوسرے صوفی وجود سے حقیقت مراد لیتے ہیں۔ صوفی جب وجود کو حق کہتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وہ وجود نہیں ہوتا جو اشاعرہ نے سمجھا ہے۔ یہی غلط فہمی ہے جس کی بنا پر اشاعرہ کے تقلیدین اس قول کو کہ وجود حق ہے۔

۱۔ اس موقع پر چند اصطلاحات کی تشریح کر دینا زیادہ مناسب ہوگا جو اکثر اس قسم کے مباحث میں استعمال ہوتی رہتی ہیں اور جن کے نہ جاننے سے بہت دقت ہوتی ہے۔ فلسفیوں نے وجود کی اس طرح تقسیم کی ہے کہ وجود یا واجب ہے یا ممکن۔ واجب اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے قدیم اور ازلہ ہو اور اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج نہ ہو اور کسی طرح معدوم نہ ہو سکے۔ اسلام میں واجب خدا کے سوا کسی کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔

ممکن اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے حادث ہے یعنی قدیم اور ازلہ نہ ہو۔ اس کا وجود غیر کا محتاج ہو۔ دونوں تعریفوں میں اپنی ذات کی تیدا اس لیے لگائی گئی ہے کہ فلاسفہ نے قدیم ہا للہ اور قدیم بازاں میں فرق کیا ہے۔ وہ ایسی چیزوں کا وجود تسلیم کرتے ہیں جو ہمیشہ سے ہیں۔ یہ بھی ممکن مرن زمانے کے اعتبار سے ہے۔ فانیات کے اعتبار سے نہیں ہے اپنی ذات سے ازلی مرن خدا کو تسلیم کیا جاتا ہے۔

ممکن کی کئی قسمیں ہیں۔ جوہر اور عرض۔ ہر موجود یا کو کسی شے کے ساتھ خاص ہوگا اور وہ شے اس میں ساری ہوگی یا ساری نہ ہوگی۔ سر بیان کرنے والی چیز کو مال اور جس میں وہ چیز ساری ہے اس کو محل کہتے ہیں۔ ایسے ہی یہ ضروری ہے کہ کسی نہ کسی طرح ایک کو دوسرے کی ضرورت اور حاجت ہوگی ورنہ طول و در بیان ناممکن ہوگا اس طرح یا تو محال محل کا محتاج ہوگا۔ اس صورت میں محل کو موضوع اور محال کو مرفوع کہتے ہیں۔ اس طرح بھی کہا گیا ہے کہ یا تو (بقیہ صفحہ ۷۷ پر)

کفر و منکر سمجھتے ہیں کیوں کہ اس معنی میں کفر کا وجود محض ہمارے اعتبار سے ہے کفر کے
سوا کیا ہو سکتا ہے حضرت شیخ علاء الدین سمنانی کو ابن عربی سے ابتدا میں جو اختلاف
تھا اس کا سبب بھی یہی تھا جیسا کہ مرآۃ الاسرار میں مولیٰ عبداللہ حزن البیہقی نے

دعویٰ صوفیہ کا، احتیاج اور ضرورت دونوں طرف سے ہوگی جیسے جہلا اور صحت میں ہے یا مرن مال کی
طرف سے۔ پس یہاں عرض ہے اور اس کا کل موضوع ہے اب اس طرح جو ہر کی تعریف یہ ہوگی
کہ جو ہر وہ ماہیت ہے کہ جب وہ موجد خارجی میں پائی جائے گی تو کسی موضوع میں نہ ہوگی یعنی مال
نہ ہوگی اور عرض وہ ہے جو کسی موضوع میں ہوگا اور غیر موضوع کے نہ پایا جائے گا۔
حلول مذہبوں کے ایسے خاص تعلق کا نام ہے کہ ایک کی صفت بالکل دوسرے کی صفت
اس ایک کی طرف اشارہ بالکل دوسرے کی طرف اشارہ ہو۔ طول کرنے والے کو حال اور
جس میں وہ طول کرے اُسے محل کہتے ہیں۔ جو ہر کو حال ہو تو اُسے صفت کہتے ہیں اور اگر محل ہو
تو اس کو جوہر کہتے ہیں۔

عرض کی نوعیتیں ہیں کم کیفیت، این۔ متا۔ اضافت۔ ملک۔ دفعہ۔ فعل۔ افعال۔
کلی اور جزئی یعنی تصورات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل ان میں تعدد کثرت اور شرکت کو
جائز نہیں سمجھتی مثلاً زید، خالد، ولید وغیرہ خاص اشخاص کا تصور مثلاً جب زید کا تصور ذہن میں ہو
تو انسان یہ سمجھتا ہے کہ اس تصور کا مصلک صرف وہی ایک شخص ہے جس کا نام زید ہو۔ اس طرح
کے تصورات کو جنی کہتے ہیں اور بعض تصورات ایسے ہوتے ہیں جن میں عقل شرکت اور کثرت کو
جائز سمجھتی ہے مثلاً عقل انسان کا مفہوم عقل میں آیا اس کے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تحریر کیا
کہ انسانیت کے مفہوم میں بہت سے آدمی شریک ہو سکتے ہیں اور ولید، خالد وغیرہ بہت سے
ہیں (بقیہ صفحہ ۷۸ پر)

مراحت کی ہے۔

وحدۃ الوجود کے بیان میں علامہ شبلی نعمانی کی عبارت ذیل نقل کر دینا مفید اور مزید وضاحت کا سبب معلوم ہوتا ہے علامہ نے فرمایا ہے :-

”حقیقت یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے بغیر چارہ نہیں اس مسئلہ کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے (۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا کیوں کہ علت اور معلول کا وجود ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا (۳) عالم حادث ہو۔ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا اور چون کہ عالم حادث ہے، اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لیے اربابِ فطانت ہر نئے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادے کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے کے تعلق کی علت کیا ہے۔ کیوں کہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو۔ کیوں کہ حادث کی علت حادث ہوتی ہے اور چون کہ علت حادث ہے تو اس کے لیے

(بقیہ صفحہ ۷۹ کا) اشخاص پر انسان صادق آ سکتا ہے۔ ایسے تعذرات کو کلی کہتے ہیں۔ یہ بھی ذکر کر دینا ضروری ہے کہ ان کلیوں کا وجود جن انسان کے باہر نہیں پایا جاتا ہے۔

بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اب یہ سلسلہ اگر غیر انتہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے۔ جس سے متکلیف اور اہل ظاہر کو انکار ہے، اگر کسی علت پر محکم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو گیوں کہ اگر حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھ گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی علت ہوا وہ یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

(۱) عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو وہ ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلامرجح ہے۔
(۲) عالم قدیم ہے اور اس کا کوئی خالق نہیں ہے۔ یہ ملحدوں اور دھڑلوں کا مذہب ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے ملحقہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیوں کہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جدا گانہ چیزیں ہیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفے کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نفوس قرآنی اس کے خلاف

ہے لیکن پیشہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔“

(حیات مولانا رومؒ)

وجود کی بحث دقیق اور مشکل ہے جسے غیر اصطلاحی الفاظ میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس لیے تفصیل سے قطع نظر کر کے اس کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں حضرت شیخ کلیم اللہ جہان آبادی کی کتاب عشرۃ کاملۃ سے چند طریقی نقل کی جاتی ہیں جو سند بھی ہیں اور جامع و مختصر بھی اور اس کے ساتھ نسبتاً سہل بھی :-

”وجود واجب بھی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود صرف ممکن ہی میں محدود ہے اور اگر یہ بات صحیح ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شے موجود ہی نہ ہو کیوں کہ ممکن نہ اپنے وجود میں مستقل ہے اور نہ دوسرے کو موجود کرنے میں۔ کیوں کہ موجود کرنے سے پہلے خود موجود ہونا ضروری ہے۔“

اب اختلاف یہاں سے ہے کہ شیخ اشعری اور ابو الہیثمی معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ واجب کا وجود اور اس شے کی ذات ایک ہی چیز ہے۔ ذہنی اور خارجی دونوں طرح لیکن جہود متکلمین کا خیال ہے کہ وجود ایک امر ناٹھ ہے اور ذات کے علاوہ ہے۔ صوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ ہی موجود مطلق ہے۔

وحد ہی واجب ہے اور تعین اُس کی صفت ہے جو اُسے ماضی ہے

”عشرۃ کمالہ“

تنزلات

علامہ اقبال نے خدا کو فرد کہا ہے۔ اسلام اور دوسرے مذاہب میں خدا کی فردیت کا تصور آخر میں تشبیہ اور مجسم کے عقیدوں میں بدل جاتا ہے جیسا کہ اکثر مذاہب اور خود اسلام کے ایک فرقے میں واقع ہو چکا ہے۔ لیکن علامہ نے فردیت کو اس طرح سلجھا کر بیان کیا ہے کہ تشبیہ میں ذہن محسوس نہیں ہوتا۔ اگرچہ ابتدا میں علامہ خدا کی کلیت کو فردیت کی ضد سمجھتے رہے اور اس لیے وحدۃ الوجود سے انکار کرتے رہے کیوں کہ غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں خدا کی فردیت کا کوئی تصور نہیں ہے اور خدا کی فردیت اس نظریے کے خلاف ہے۔ نہ اس کے نزدیک کلیت اور فردیت یا تشبیہ و تنزیہ یہ ایک جگہ جمع کی جاسکتی ہے لیکن آخر میں اقبال کو اس مشکل کا حل موفیا نے اسلام کے کلام میں مل گیا اور وہ خدا کی فردیت کے ساتھ کلیت کو اور کلیت کے ساتھ فردیت کو جمع کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس قسم کی بہت سی دشواریاں صوفیوں کے تنزلات کے نظریے سے حل ہو جاتی ہیں۔ اقبال نے بھی تنزلات کو اپنے انداز اور الفاظ میں بیان کیا ہے۔ تنزلات سے ناواقفیت کی وجہ سے وہ اعتراضات پیدا ہوتے

۱۔ خطبات اقبال (حدائقِ امدادِ عبادت کے معنی)

ہیں جو کہ مخالفین وحدۃ الوجود عموماً پیش کرتے ہیں۔ درحقیقت اس نظریے کو بغیر سمجھے ہوئے وحدۃ الوجود اور انسان کامل یا مرد مومن کے نظریوں کو سمجھنا دشوار ہے۔

جواب نظر کہ اس مادی عالم کو حقیقت کے علاوہ اور اس سے غیر سمجھتے ہیں خواہ وہ اسے معدوم سمجھتے ہوں یا فریب نظر یا سایہ اور عکس، ان کو تنزلات کے نظریے کی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح جو اس مادی عالم کو عین حقیقت تو سمجھتے ہیں لیکن حقیقت کو مطلق اور اس عالم سے پاک اور مادہ نہیں سمجھتے ان کے لیے بھی تنزلات میں کوئی کشش نہیں ہے۔ تنزلات کی ضرورت تو جب محسوس ہوتی ہے جب ہم حقیقت کو دراد اور اے بے شبہ بے بنوں، بے چون و بے چکوں اور ”برتر از گمان و قیاس و خیال و ہم“ سمجھتے ہیں یعنی تنزیہ ہر محض کا بھی اقرار کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ اس دکھائی دینے والے عالم کو عین حقیقت بھی تسلیم کرتے ہیں تو پھر مشکل پیش آتی ہے کہ اُس غیر ملوی اور منزہ حقیقت کو اس مادی عالم سے مطابق کیسے کریں جسے اصطلاح میں تشبیہ و تنزیہ کو جمع کرنا کہتے ہیں یعنی حقیقت نے مجاز کی صورت کیسے اختیار کی اور روح سے بھی پاکیزہ تر ذات نے ان مادی صورتوں میں جلوہ گری کس طرح کی۔ اور اس جلوہ گری کے باوجود وہ اسی طرح مخفی ہے جس طرح ازل میں مخفی۔ اس لیے صوفیوں نے از روئے کشف و یقین اور فلسفیوں نے از روئے عقل و دلیل تسلیم کیا ہے کہ عالم حقیقت مطلق کا بے واسطہ ظہور نہیں ہے بلکہ حقیقت مطلق نے اپنے عالم اطلاق سے اس مادی عالم تک درجہ بدرجہ ظہور فرمایا ہے۔ ان میں سے ہر درجہ اپنے سے

پہلے درجے کی نسبت ظاہر ادا اپنے سے بعد کے درجے کے اعتبار سے باطن ہے۔ اس درجہ پر درجہ باطن سے ظاہر ہونے اور حقیقتِ مطلق سے مجازِ مقید تک آنے کو تنزل اور ظہور ادا ان درجوں کو تنزلات کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر اس نظریے کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ فلسفیوں نے انسان کی تعریف اس طرح کی ہے کہ انسان جو ہے، جسم ہے، نامی ہے اور حساس ہے، اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا اور جزئیات و کلیات کا سمجھنے والا ہے۔ اس تعریف میں سب سے پہلے انسان کو بحیثیت جوہر میان کیا گیا ہے کیوں کہ وہ بنیادِ خود موجود ہے۔ اس صفت میں انسان کے ساتھ اور بے شمار چیزیں شریک ہیں اس لیے ایک کمرے کا ایک قید بڑھا کر انسان کو دوسری چیزوں سے ممتاز کیا گیا ہے مثلاً جسم کی قید سے انسان کو ان چیزوں سے ممتاز کیا گیا جن میں ابوابِ مثلثہ یعنی لمبائی چوڑائی اور گہرائی نہیں پائی جاتی۔ نامی (بڑھنے والا) کی قید سے جمادات سے ممتاز کیا گیا۔ حساس اور اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا مان کر نباتات سے علیحدہ کر کے حیوانات کے درجے تک لائے اور چوں کہ خیال کیا گیا ہے کہ کلیات کو جانور بھی سمجھتے ہیں اس لیے جزئیات کی قید بڑھا کر انسان کو حیوانات سے ممتاز کیا گیا۔ اب دیکھا جائے تو اتنی قیدیں لگانے کے بعد بھی انسان کی جوہر ہونے کی صفت میں کوئی فرق نہ آیا اور نہ جوہر ہونے سے اس کے انسان ہونے میں کوئی فرق آیا۔ وہ ایک ہی آن میں جوہر بھی ہے، جسم بھی، نامی اور حساس بھی، متحرک بالارادہ اور کلیات و جزئیات کا سمجھنے والا بھی۔ اسی طرح حریفوں نے اپنی فکر کا سلسلہ وجودِ مطلق سے شروع کیا اور قیدیں

برصاۓ گئے۔ یہ ترتیب نظریۂ ارتقا کی طرح زمانی نہیں ہے اور نہ اس سے اہل حقیقت پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

اس طرح فکر کرنے اور اس فکر کو اس ترتیب سے بیان کرنے کا نام منطق میں "تنزلات" ہے۔ جس طرح فلسفیوں نے انسان کی تعریف میں جنس الاناس جوہر کو قرار دیا ہے اسی طرح صوفیوں نے آخری حقیقت کو وجود مطلق قرار دیا ہے جس میں خدا سے لے کر بندہ تک شامل ہے کیوں کہ کوئی شے ایسی نہیں ہے جس پر وجود کا لفظ صادق نہ آئے۔ یہ وجود دو ہو ہی نہیں سکتے کیوں کہ وجود کے علاوہ جو کچھ ہے وہ عدم ہے جس پر "ہے" کا لفظ صادق نہیں آسکتا۔ اس لیے کہ عدم کوئی شے نہیں۔

صوفیوں کے نزدیک وجود یعنی ہستی ہی حق ہے اس کی شکل اور عدد نہیں ہے اور نہ اسے حصر کیا جاسکتا ہے لیکن اس وجود کا ظہور اور تجلی شکل اور عدد میں ہوتی ہے۔ اس شکل اور عدد میں ظاہر ہونے سے اس وجود میں کوئی تغیر نہیں ہوتا وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے اور ویسا ہی رہے گا۔ یہ وجود ایک ہے مگر اس کے مظاہر یا لباس بہت سے ہیں۔ یہی وجود تمام موجودات کی حقیقت اور باطن ہے۔ کائنات کا ایک ذرہ بھی اس سے خالی نہیں۔ نہ خارج میں اس

۱۔ ابن عربی کے بعد ان تنزلات کو البیلی نے انسان الکامل میں رد جمی نے مشنوی میں ابن عربی کے شاہین نے تفصیل سے بیان کیا ہے پھر صافی نے لوائح میں۔ یہ عبارت محمد مرسل سے اخذ ہے جو دسری تعانیف کے اقتباس سے بہت واضح اور اہل ہے۔

وجود کے علاوہ کوئی شے موجود ہے۔ یہ وجود واجب ہے اور اس کی کنہ کسی پر ظاہر نہیں ہو سکتی عقل و حواس و ہم و قیاس اس تک نہیں پہنچ سکتے کہوں کہ یہ ب حادث ہیں اور حادث سوائے حادث کے کسی شے کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اسی خیال سے کہا گیا ہے کہ خدا کی ذات میں فکر نہ کرو۔ وجود اپنی ذات کی حیثیت سے تمام ناموں، نسبتوں اور اضافتوں سے پاک ہے۔
اس وجود کے کتنے ہی مرتبے یا تنزلات ہیں۔

پہلا مرتبہ لائق اور اطلاق کا ہے۔ اس مرتبے میں وجود جیسا کہ بیان کیا گیا ہر نسبت سے پاک اور ہر قید سے منزہ ہے۔ یہاں تک کہ اطلاق اور بے قید کی قید بھی اس پر عائد نہیں کی جاسکتی۔ اس مرتبے کو اصطلاح میں احدیت کہتے ہیں۔ ذاتِ بحت، ذاتِ ہویت، لاہوت، اخفاء الحقائق، غیب الغیب وغیرہ اشارات اسی مقام کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ قل هو اللہ احد میں واحد کے بجائے جو احد کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ اسی مقام کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا مرتبہ تعین اول کا ہے۔ یہ مرتبہ علمِ اجمالی کا ہے۔ وحدت، حقیقتِ محمدیہ، لاہوت، برزخ کبریٰ، لوح محفوظ، ام الکتاب وغیرہ اس مقام کی طرف اشارات کے بطور استعمال ہوتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ علمِ تفصیلی کا ہے۔ یہی مرتبہ اعیانِ ثابۃ کا اور ظہور اسم اللہ اور تنزیہ کا ہے۔ اسے واحدیت، حقیقتِ انسانیہ اور جبروت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ تینوں مرتبے قدامت سے متصف ہیں اور ان میں تقدیم و تاخیر رہائے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ محض عقلی و

اقتباسی ہے۔

چوتھا مرتبہ عالم ابداع کا ہے۔ یہ مرتبہ تشبیہ اور وجود خارجی کا ہے لیکن اس مرتبے میں اشیا کو فیہ مجرد اور لیسٹ ہیں۔ پانچواں مرتبہ عالم مثال کا ہے اس میں وہ اشیا مراد ہیں جو مرکب ہیں مگر لطیف ہیں اور خرق والقیام سے پاک ہیں۔ چھٹا مرتبہ عالم اجرام کا ہے یعنی وہ اشیا کو فیہ مجرد مرکب ہیں اور کثیف ہیں جن کا تجزیہ اور ترکیب ہو سکتی ہے۔

ساتواں مرتبہ ان مراتب کا جامع ہے۔ وہ آخری اور کامل ترین طور پر ہے۔ یعنی انسان جو خلیفۃ اللہ ہے وہ جب عروج کرتا ہے تو یہ مراتب اس میں انبساط کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اس وقت اسے انسان کامل کہتے ہیں۔

یہ عروج و انبساط اپنی انتہائی اور کامل ترین شکل میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حاصل تھا اور آپ کے اتباع میں بقدر استعداد و عطیہ خداوندی دوسرے انسانوں کو ہر زمانے میں حاصل ہو سکتا ہے۔

الوہیت کے مرتبے میں وجود کے لیے جو نام استعمال کیے گئے ہیں، ان ناموں کو مراتب خلق پر استعمال نہیں کیا جاسکتا نہ مراتب خلق کے نام اور خصوصیات مرتبہ الوہیت پر اطلاق ہو سکتے ہیں مگر یہ وجود کی حقیقت واحد تمام موجودات ذہنی و خارجی کو شامل ہے۔ لیکن ہر مرتبے کے نام صفات اور نسبتیں علیہ و علیہہ ہیں۔ لہذا مرتبہ الوہیت کے نام مثلاً اللہ، الرحمن وغیرہ کا اطلاق مراتب عبودیت پر کرنا کفر اور زندہ ہے۔

ابن عربی کے مشہور شارح مولانا جاجی نے فرمایا ہے ۵

اے پردہ گماں کہ صاحب تحقیق داند صفت صدق و یقین مسدیقی
 ہر مرتبہ از وجود مکنے دارد گزرق مراتب نہ کنی زندیقی
 (لواٹھ)

بندگی اور شریعت کی ذمے داری، نکمہ اور سکھ، ان سب کا تعلق تعیناتِ عبودیت سے ہے۔ اسی طرح قرآن اور کتبِ سادہ کا فعل اور خطاب مرتبہ الوہیت کے مرتبہ عبودیت کی طرف ہے اس لیے جو حضرات یہ استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کے ادا مطلقاً ہی، عذاب و ثواب کے وعدے اور وعید و وعدۃ الوجود کو غلط ثابت کرتے ہیں وہ نہ وعدۃ الوجود کو سمجھنے کی زحمت گوارا کرنا چاہتے ہیں اور نہ صوفیا کی تصانیف کے مطالعے کی۔

وعدۃ الوجود کے ان مختلف مکاتب خیال کے مطالعے سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ وجود کے واحد تسلیم کرنے میں جہاں یہ تمام مختلف اہل فکر متفق ہیں وہیں وجودِ عالم اور انسانی خودی کے بارے میں سب آپس میں مختلف ہیں۔ خصوصاً سری شکر اور حضرت ابن عربیؒ میں بڑا زبردست اختلاف ہے۔

علامہ آقبالؒ نے خود بھی اجمیل صاحب انسان کا اس کے ذکر میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ فرماتے ہیں ”یذہن ثلثین رکھنا چاہیے کہ نظریہ بایاہ کے مایوں سے یک قدر زبردست اختلاف ہے اس کا (اجمیل کا) یقین ہے کہ عالم مادی کا وجود حقیقی ہے۔“

(فلسفہ مجسم)

یہ مذہب صرف اجمیل ہی کا نہیں بلکہ سارے دجودی صوفی اسی پر متفق ہیں انھیں اس بارے میں (بقیہ صفحہ ۸۸ پر)

سری شکر عالم اور انسانی خودی کو شرمایا، اور القباس و جہالت اور برہم سے مٹھدے
 سمجھتے ہیں اور ابن عربی اور ابن کے قبمیں، عالم اور انسانی خودی کو عین حق اور ظہور حق
 سمجھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ سری شکر کا نظریہ لفظی خودی اور ترکیب عمل تک
 پہنچتا ہے۔ کیوں کہ جب عالم دھوکا اور محموہ شمر ہے تو اس دھوکے سے نجات
 حاصل کرنا اصلی نجات ہے اور اس القباسی وجود کا فنا ہو جانا ہی آخری منزل
 کمال ہے۔

”بقرہ طوریہ کا“
 یہ بیان تک اصرار ہے کہ وہ بایا کو بھی (اگدہ کہ ہے) حق ہی سمجھتے ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے۔

”لا تنکر والباطل فی طور کا“

(ابو بدین مفری)

ماں من چہ لہد مین مدیا

پس نکل چہ لہد سراسر اجزا

(مفری)

چ جائے نقش صورت ہر خدا دست

(مفری)

کیں ہر نقش ہر عالم میت لافتش بند

(حضرت شاہ نیاز)

گفت آدم گفت او خدا دست

(اقبال)

ایم جہرہ بد مین آن موج

ہر چیز کہ دست میں نکل امت

دو عالم میت نقش صورت دست

نکتہ تحقیق بشواز نیاز ہے نیاز

گفت عالم گفت از اسرار دست

نجات

اس کے علاوہ تمام ہندو اور بابِ فکر اور اصحابِ مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ زندگی اور دنیا دکھ سے بھری ہوئی ہے۔ لذت اور الم اور ان کا لا انتہا تسلسل سکون پر منتج نہیں ہوتا بلکہ عمل اور تناسخ (کریم اور آداگون) اور ان کے واسطے سے دکھ میں پھنسا دیتا ہے۔ اس لیے زندگی سے نجات حاصل کرنا ہی حقیقی نجات ہے۔

قیر حیات و بند و غم اہل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں
(غالب)

حقیقی نجات ننانے کا مل کے بغیر ممکن نہیں ہے کیوں کہ اگر وقتی طور پر کوئی دکھ دور بھی کر دیا جائے تو دوسرا دکھ اُس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بے فعلی اور خود کشی سے بھی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ کیوں کہ ہماری فطرت ہمیں عمل پر مجبور کرتی ہے اور خود کشی سزا کے طور پر دوبارہ جنم کا باعث اور مزید غم و الم کا سبب بنتی ہے۔ لذت صرف ایک ظاہری صورت ہے۔ لذت کو باقی رکھنے کی کوشش بھی تکلیف دہ ہے اور اسے حاصل کرنے کی کوشش بھی تکلیف دہ اور لذت کا ختم ہو جانا بھی تکلیف دہ۔ لہذا لذت اور الم لازم و ملزوم ہیں۔ دنیا اور اس کے عمل کی انتہائی صداقت الم ہے۔

اس بات پر سب متفق ہیں کہ سلسلہ عمل پیدائش اور دوبارہ جنم کے ایسے

نتائج جو بے اندازہ زمانے سے چلے آتے ہیں وہ بجا جدا سن کر غلط سمجھتا نہیں ہیں۔ ان کی ابتدا نامعلوم ہو کر وہ کہیں نہ کہیں مزد ختم ہوتے ہیں۔ لیکن اس انتہا کو اپنے اندر ہی تلاش کرنا چاہیے ورنہ عمل ہمیں کبھی ختم نہ ہونے والی زندگی میں پھنسا دیں گے۔ جذبات، خواہشات اور تصورات ہمیں عمل کی طرف لے جاتے ہیں۔ اگر ہم ان چیزوں سے بے تعلق ہو جائیں تو ہم اپنے اندر ایک ساکن، ساکت اور بے فعل ذات پائیں گے جو مسرت اور الم سے پاک ہے اور دوبارہ جنم نہیں لیتی ہے۔

اپنشدوں میں نجات یا کمتی کے معنی اس حالاتِ اطلاق یا امتناہیت کے ہیں جو انسان اپنی ذات کے صحیح وقوت کے ذریعے حاصل کرتا ہے اور برہم ہو جاتا ہے جہاں نہ حرکت ہے نہ تغیر ہے اور نہ دوبارہ زندگی اور اُس کا دُکھ ہے۔

یہ حالت کیا ہے؟ اس کی تشریح تصورات کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ یہ حالت ایجابی نہیں ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ وہاں کوئی امتیاز ہے نہ اختلاف (ذیتی نیتی) وہ یہ نہیں ہے۔ (نہیم نہ تویم) نہ میرا نہ تیرا۔ وہ ایک سمندر کے مانند ہے جس میں ہماری مظہری ہستی فنا ہو جائے گی جس طرح نمک پانی میں گھل جاتا ہے۔ ویلانت کے نزدیک کمتی کی منزل وہ ہے جہاں برہم کا خالص نور (ست) خالص وجود کامل آئندہ کے طور پر اپنی نادرد شان و عظمت سے چمکتا ہے اور باقی سب کچھ دہمی اور لاشے کے بطور بالکل معدوم ہو جاتا ہے کمتی کی حالت میں اودیا کا کیا حال ہوتا ہے؟ اس کا جواب ایسا ہی دشوار ہے جیسے

ہندو فلسفے میں یہ سوال کافی اہم ہے کہ اس جسم کے ساتھ یعنی زندگی میں نجات حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں کیوں کہ جسم اودیہ مادی عالم ناپاک ہونے کے علاوہ مفید ہے، متحرک ہے اور عمل پر مجبور ہے۔ دیدانت کی رو سے بھی جسم اودیہ اعدایہ کا مظہر ہے۔ اس لیے جسم کے ساتھ نجات حاصل کرنا اجتماع مندین ہے۔

اس شکل کو تسلیم کرتے ہوئے نیاٹے کے نظام میں آپ درگ (نجات) جسم کے فنا ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کیوں کہ روح جب تک تو قسم کی کیفیات سے بالکل جدا ہو جائے نجات ممکن نہیں ہے۔ یہ ہدائی جسم سے علیحدگی کے بعد ہی ممکن ہے۔ تو کیفیات یہ ہیں۔ ارادہ، دشمنی، لذت، الم، علم، کوشش، نیکی، بدی اور فطری جبلت۔

اسی طرح ویسٹشک نظام فکری میں روح نیکی اور بدی کے پھلوں سے خالی ہے اور بدی کے پھل (نتیجہ) جسم اور حواس پیدا کرتے ہیں۔ جب نیکی اور بدی کے پھل ختم ہونے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے اور کرم تحلیل ہو جاتے ہیں تو کوئی نیا جسم پیدا نہیں ہوتا اور یہی موش (نجات) ہے۔

بدکردار اور پیکار میں شکست ناک تہ پر بھاگ کر کی رائے لکھتا ہے کہ نجات سے مراد جسم کا مطلق فنا ہو جانا ہے جس کو کہ نیکی اور بدی کی وجہ سے ہے۔
 چونکہ کمت کا لفظ مشنکر کی تصانیف میں نہیں ملتا لیکن دیدانت کے نزدیک بقول ڈاکٹر گیتا جیون کمتی نامکمن نہیں ہے اور زندہ نجات پانے والا اس شخص کو بھی کہا جاسکتا ہے جو کسی نئے عمل کا اکتساب نہیں کرتا بلکہ صرف گزشتہ پچھے ہوئے کرموں کے پھل برداشت کرتا رہتا ہے اور جب وہ پھل ختم ہو جاتے ہیں تو جسم کو چھوڑ دیتا ہے اور پھر دوبارہ پیدا نہیں ہوتا۔
 گویا دیدانت میں بھی دراصل نجات کی اصل حالت وہی ہے جب انسان جسم کی قید اور دوبارہ پیدائش سے نجات حاصل کر لے۔

کرم اور آواگون

یہ معلوم ہو گیا کہ نجات کا اصل مفہوم ہستی اور آواگون (تناسخ) سے نجات اور فنا ہے۔ ہستی براہ راست عمل (کرم) کا نتیجہ ہے یا علامہ اقبال کے الفاظ میں انا کا تعین عمل سے ہے اور انا کے پھندے سے نکلنے کا طریقہ ترک عمل ہے۔ اس لیے ہمیں عمل کے بارے میں ہندو فلسفیوں کے خیالات معلوم کرنے چاہئیں۔ اس کے علاوہ نجات، (کمتی، عمل (کرم)، اور تناسخ (آواگون) آپس میں ایک دوسرے سے لازم ملزوم ہیں اس لیے نجات کے ساتھ متنازعہ اور عمل کے مسائل پر بھی توجہ کرنا ضروری ہے۔

ہندو فلسفے میں موت کوئی چیز نہیں ہے۔ موت سے مراد صرف تغیر ہے۔
تمام عالم ہر وقت بدلتا رہتا ہے۔ موت سے جسم کے اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں
لیکن فنا نہیں ہوتے اور ان سے دوسرا جسم پیدا ہوتا رہتا ہے۔ اوداس میں کوئی
بھی دوسری مدح آتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دشمنوں کا عالم کے باقی رکھنے والے
دیوتا، کی طرح شیوہ کا بر باد کرنے والا دیوتا، بھی قابلِ محبت و عظمت ہے۔
اوداس کی بھی پرستش کی جاتی ہے۔ شیوہ تغیرات کا خدا ہے، عالم کا معصن ہے
اوداس کا دھرم بھی مزدی ہے۔

تناسخ سے مراد یہ ہے کہ ایک انسان بار بار مرنے اور بار بار پیدا ہوتا ہے
یہ پیدائش ان اعمال کے مطابق ہوتی ہے جو وہ پہلے جنم میں کر چکا ہوتا ہے تاکہ
اپنے اعمال کا نتیجہ برداشت کرے اس طرح جسم بدلتا رہتا ہے لیکن مدح نہیں
بدلتی۔ پیدائش اور موت کا یہ چکر کبھی ختم نہ ہوگا۔ جب تک کہ پُرانے عمل ختم
نہ ہو جائیں اور نئے عمل سرزد نہ ہوتے موقوف نہ ہو جائیں۔ کرم کے پھل خود کرم
کے اندر ہی موجود ہیں۔ یہ پھل یا نتیجے مادی عناصر سے مل کر ایک خارجی وجود پیدا
کرتے ہیں۔ عمل ارادے پر اور ارادہ خواہش پر منحصر ہے۔
اس لیے کہا گیا ہے کہ:-

”جب دل سے تمام خواہشات ترک کر دی جائیں تو فانی غیر فانی
ہو جاتا ہے اور برہمن میں فنا ہو جاتا ہے۔“

برہ - ۳ - ۴ - ۵۱

صرف یہی صورت ہے جس سے دوبارہ پیدائش نہ ہوگی ماسی لیے تمام فطامات

میں ترکِ عمل اور ترکِ خواہش پر زور دیا گیا ہے۔
چار فاک کے مادہ پرستوں کے علاوہ تمام ہندو نظریات کو فکرِ بشمولِ بھد
اور جین جن اصولوں پر متفق ہیں ان میں سے اہم ترین نظریہ تنازع اور عمل کا نظریہ
ہے۔ تنازع اور کم ایک دوسرے سے ایسے وابستہ ہیں کہ ایک کے بغیر دوسرے کو
بیان کرنا مشکل ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ہر انسان کی عمر اور اس کے دکھ شکمہ بابر اور کساں نہیں ہیں
تو پھر اس فطرتِ تقسیم کا سبب کیا ہے؟ اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بچہ
پیدا ہوتے ہی بیاریوں اور دکھوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ آخر اس کا کیا قصور تھا؟
ان مشکل سوالات کو نظریہ تنازع سے حل کیا گیا ہے۔ یعنی اس شخص نے اپنی اس
موجودہ زندگی سے پہلے کسی زندگی میں ایسے عمل کیے تھے جس کی سزا یا جزا اسے
اس زندگی میں مل رہی ہے۔ یہ طے شدہ ہے کہ جو کام کوئی انفرادی وجود
کرتا ہے وہ اپنے بعد ایک اثر چھوڑتا ہے جو آئندہ اس شخص کے رنج یا خوشی
کا سبب ہوتا ہے۔ اگر اعمال کے نتائج ایسے ہوں کہ وہ موجودہ زندگی میں
دل سکتے ہوں تو پھر وہ انسان اپنے گزشتہ اعمال کے نتائج برداشت کرنے
کے لیے دوبارہ پیدا ہوتا ہے۔

ویدوں سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جزا و سزا کا کوئی دوسرا عالم
اس عالم کے سوا ضرور ہے۔ اپنشدوں میں کچھ زیادہ وضاحت کی گئی ہے
اور منو شاستر میں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ ملتا ہے۔

تسلیم کیا گیا ہے کہ تنازع بلا آغاز و نہ کسی شخص کا افعال اور واقعات

عالم کے مخفی تعلق کی بنیاد پر جاری ہے ”مخفی تعلق“ کا لفظ اس ایراد کی طرف اشارہ کرتا ہے جو تنازع پر قائم ہوتا ہے یعنی یہ کہ اولین وجود جس نے کوئی عمل نہیں کیا بغیر کسی عمل کے نتیجے کے کس طرح کوئی مخصوص وجود حاصل کر سکا کیوں کہ معدوم عمل نہیں کر سکتا نہ خواہش کر سکتا ہے اور بغیر خواہش اور عمل کے جنم کاتعین نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح بُدھ مت (جو ذات، روح، اور کسی ایجاباتی ہستی کا قائل نہیں ہے اور تنازع کا قائل ہے)، یہ واضح نہیں کر سکا کہ اولین خواہش کس طرح ظہور میں آئی جو وجود کا سبب ہوئی۔ کیوں کہ بُدھ مت میں بھی خواہش پیدائش کا سبب اور پیدائش الم کا سبب مانی جاتی ہے۔ اسی طرح ویدانت بھی جو عالم کو التباس بانتا ہے تنازع کا قائل ہے لیکن اسے بھی تسلیم ہے کہ یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ اولین ادویا برہم سے کس طرح متعلق ہوئی جس کی وجہ سے یہ عالم ظاہر ہوا۔

بُدھ مت میں عالم نیست مطلق مانا جاتا ہے جو غیر متناہی ہے بعض وقت خواہش کی وجہ سے دنیا میں ایک شکل کا ایک شخص پیدا ہوتا ہے جس میں علم اور ارادہ ہوتا ہے۔ اس طرح وہ جینے لگتا ہے اور پھر زندگیوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ یہ میسیتی مطلق جس نے یہ شکل اختیار کی ہے، بُرے اور بھلے افعال پر قادر ہو جاتی ہے اور اعلیٰ حالت ہونے کی محض ہے ترک خواہش اور ترک وجود کی کوشش سے حاصل کی جاسکتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ تمام ہندی نظاماتِ فکریں حیات، ہستی اور خودی کو چہات اور التباس کی اصل اور قابل نفی تسلیم کیا گیا ہے حقیقت اعلیٰ کا تصور ہی یہ ہے کہ وہ غیر متغیر مطلق اور ساکن محض ہے اور اس متعین اور متغیر حالت سے مغائر ہے

لہذا مستور ترکو حاصل کرنے کے لیے نفیِ خودی، ترکِ حرکت، ترکِ عالم اور ترکِ حواس و محسوسات ضروری سمجھا گیا ہے۔ زندگی جھوک اور تغیر ہے اس لیے غلافِ حقیقت اور حجابِ اکبر ہے۔ محسوسات کا یہ عالم ناپاک اور مجبور و شرمسار ہے اور زندگی دھوکے، دنگہ اور الم کے سوا کچھ نہیں، اس لیے زندگی اور اس عالم سے نفرت اور اس کا ترک ناگزیر ہے۔ عمل دوسری زندگی کا تعین کرتے اور بابر کی موت و زندگی میں مبتلا کرتے ہیں اس لیے زندگی سے نجات حاصل کرنے کے لیے ترکِ عمل ضروری ہے کیوں کہ اصل میں نجات تنازع سے چھکا یا حاصل کمنے ہی کا نام ہے۔

گیتا

علامہ اقبال کی رائے میں ترکِ عمل کے بارے میں گیتا دوسرے ہندی نظاماتِ فکر سے مستثنیٰ ہے ان کا ارشاد ہے :-

”جی نعم انسان کی ذہنی تاریخ میں سرری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دل فریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایت کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے کیوں کہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو“

پہلے کر لینا بہت مشکل ہے کہ گیتا ترکِ عمل کے خلاف ہے یا اس کی موٹی ہے کیوں کہ ایک طرف تو اس نے ترکِ عمل سے ترکِ خواہش مراد لی ہے۔ یعنی جو کام کیا جائے وہ احساسِ فرض کی خاطر اور نتائج سے بے تعلق ہو کر کیا جائے اور دوسری طرف وہ ترکِ عمل کی موٹی معلوم ہوتی ہے کیوں کہ گیتا تنازع کو صحیح تسلیم کرتی ہے اور یہ بھی تسلیم کرتی ہے کہ دنیا کرم کے اساس پر پیدا ہوئی ہے اس لیے جب تک عمل موقوف نہ ہوں گے دوسرا جہنم موقوف نہ ہوگا دوسرے لفظات کی طرح گیتا کا نجات کا تصور بھی نفیِ خودی اور برہمن میں فنا ہو جانا ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے ۱۔

”وہ عالی ہمت جو عرفان سے کمال کو پاتا ہے پھر تنازع کی طرف رجوع نہیں کرتا کیوں کہ آداگن سرا پارنخ ہے۔“

جو خودی کو چھوڑ دیتا ہے وہ موت کے چنگل میں نہیں پھنستا

بلکہ احدیت (برہمن) کے درجے میں پہنچتا ہے۔ بس سمجھ کہ تیری خودی تیری دشمن ہے۔“

اسی طرح گیتا میں نجات یافتہ حالت وہ سمجھی گئی ہے جہاں انسان اپنی انفرادیت کو مطلق میں گم کر دیتا ہے اور کمالِ فنا حاصل کر لیتا ہے۔

۱۵ گیتا ۲-۱۵ ۱۶-۱۷ از ترجمہ تاریخ ہندی فلسفہ

۱۵ گیتا ۱۵-۱۶ ترجمہ منشی کنہیا لال

۱۵ گیتا ۱۵-۱۶ ترجمہ منشی کنہیا لال

گیتا کے چھ باب میں نصیحت کی گئی ہے کہ یوگی برہمچاری (تجرو) کی سخت زندگی بسر کرے، اپنے دل کو دنیاوی مقاصد سے ہٹا دے اور صرف خدا کا دھیان کرے، اپنے تمام افعال اُس کی جانب منسوب کرے اور اس سے اتحاد میں رہنے کی کوشش کرے۔ اس سے اس کی روح کو سکون ہوگا جس سے وہ اپنی انفرادیت کو خدا میں گم کر دے گا اور فنا پذیری ذات کے آئندہ میں خدا میں قائم ہو جائے گا۔

گیتا میں نجات کے جو طریقے بیان کیے گئے ہیں اس میں یوگ کی طرح اصل اصول ظاہری اور باطنی یعنی ذہن و جسم کی حرکت کی موقوفی اور کامل سکون ہے۔

”جو دل اور اندریوں کی حرکات کو روک سکے وہ اس مند پر بیٹھے کا قصد کرے اور معلوم رہے کہ دل قابو میں کرنے کو اسانگ یوگ ہے۔“

ڈاکٹر اس گیتا کی تشریح کے مطابق گیتا میں برہم سے مراد کامل سکون ہے۔ اور یوگ میں برہم وہ ناقابلِ بیان حالت ہے جو کامل فنا ہے اور جس میں وجود کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ گیتا نے یوگ کے اعمال اور ترکِ حرکت کی ہدایت کی ہے۔

یوگ کا سب سے اہم اصول ترکِ حرکت ہے جو جسم کی حرکت سے لے کر سانس اور ذہن کی حرکت تک کو شامل ہے خود گیتا ۱۲-۱۰ میں یوگ کے علاوہ پرانا یام کی ہدایت کی گئی ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے کہ تمام ہندی نظامات کا یوگ ایک ہی ہے۔ یہاں تک کہ ویدانت بھی یوگ کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اور اپنے نظریات کو یوگ سے مطابق کرنے کی انتہا کو شش کر رہا ہے۔ حالاں کہ ویدانت کی رو سے نجات کے لیے صرنِ صیغ علم ہی کافی ہے۔ سائنکھ بھٹ اور یوگ سب تسلیم کرتے ہیں کہ تمام تجربہ پر الم ہے اور اس لیے کہا گیا ہے کہ تمام خارجی افعال میں کچھ نہ کچھ گناہ ہے۔

ان تمام بیانات سے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتی ہے کہ تمام دوسرے ہندی نظامات کی طرح گیتا سے بھی ترکِ عمل کی تائید ہوتی ہے اور اس کی نظر میں بھی نجات کے لیے ترکِ عمل ضروری قرار پاتا ہے۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ گیتا میں ترکِ عمل کی مخالفت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر بھی ترکِ عمل اور عمل کی جو صورت گیتا میں ہے شاید اس سے بھی ملامتِ قبائل کی تائید نہ ہو سکے کیوں کہ گیتا کا خیال ہے کہ اعمال کا اصل فاعل خدا ہے انسان پر اس کے افعال کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ خدا نے کسی کام کے کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ نہ ثواب نہ عذاب کوئی شے ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ انسان صیغِ علم حاصل کر لے اور یہ سمجھ لے کہ میں اپنے افعال کا فاعل نہیں ہوں۔

پنان چہ کایا ہے۔۱-

”کرموں کا کرنا مقتضائے بشری ہے لیکن مغرور جانتا ہے کہ
میں فاعل افعال کا ہوں۔“

۲۷-۲

”اے ارجن میں تیرے دل میں مقیم ہوں تو جو کام کرے تھو
کر کہ میں کرتا ہوں اپنی طرف کسی فعل کی نسبت نہ کر اور وہم
کو جلا دے اور جنگ کو دور نہ کر۔“

۳۰-۳

”ودون اوز بھیکم اور حیدرتھ کو میں نے قتل کر دیا۔ ظاہر میں تو
قتل کر اور خون نہ کر فتح تیری ہوگی۔“

۲۴-۱۱

”ثواب عذاب کی کچھ اصل نہیں لیکن جہالت اور حیوانیت
سے اس کی حقیقت پوشیدہ رہتی ہے کیوں کہ جاہل کا نفس
تصدیق سے عاجز رہتا ہے۔“

۱۵-۵

اس سلسلے میں ڈاکٹر ایس۔ این گپتا کی رائے یہ ہے کہ ۱۔
”خدا کے متعلق گپتا کے نظریے کا اصلی مقصد یہ معلوم ہوتا ہے

کہ بااخر غیر دشر کی کوئی ذتے داری نہیں.....“
 تاریخ ہندی فلسفہ صفحہ ۱۶۸
 ج ۲۔

اس طرے گیتا تمام افعال کو غیر اخلاقی بنا دیتی ہے اور دوسری طرف وہ ہندو کے عظیم الشان نظریہ کرم کی بھی مخالف معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ ہندو مذہب میں گناہ بغیر سزا برداشت کیے ہوئے معاف نہیں ہو سکتے اس لیے کہ معلول اپنی علت سے جدا نہیں ہو سکتا، لیکن گیتا نے قرآن کی طرح یہ رعایت روا رکھی ہے کہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار ہو لیکن جب وہ خلوص کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو مہنی ہو جاتا ہے اور ابدی طمانیت حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں تک کہ گناہگار عورتوں اور شرور کو بھی نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

ڈاکٹر ایس۔ این گپتا نے اس موقع پر گیتا میں تضاد تسلیم کیا ہے کیوں کہ اس میں ایک طرف تو ترکیب عمل کی مخالفت کی گئی ہے اور دوسری طرف تعلیم دی گئی ہے کہ کرم کی پیروی کو توڑ کر برہم کو حاصل کرنا چاہیے اس لیے کہ کرم آخر آواگون میں پھنسا دیتے ہیں۔

لیکن اس تضاد میں اس طرح توافق کی کوشش کی جاسکتی ہے کہ گیتا نے اعلیٰ ذات اور اعلیٰ ذات کے جداگانہ فرائض کا نظریہ تسلیم کیا ہے اس لیے ترکیب عمل اور برہم میں فتنہ ہونے کا منصب بھی اعلیٰ ذات والوں کا ہو سکتا ہے اور پھر ذات والوں کے لیے عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ گیتا کا نظریہ یہ ہے کہ کوئی کام بذات خود

اچھا امد بُرا نہیں ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اس کا کرنے والا کس ذات سے تعلق رکھتا ہے۔ برہمن، پھتری، ویش اور شودر، کی صفات طبعی جدا جدا ہیں اور اسی طرح ہر ذات کے فرائض جدا جدا ہیں۔ ذاتوں کی تقسیم ازلی اور خدا کی طرف سے ہے پس جو شخص اپنی ذات کے مطابق کام کرتا ہے وہی اس کے لیے نیکی ہے۔ کام خواہ کتنے ہی اچھے ہوں لیکن کرنے والے کی ذات کے خلاف گھٹنے کی وجہ سے بُرائی ہو جاتے ہیں۔ گیتا ۱۸-۴۱ تا ۴۴-۴۵ میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ:-

”جو طبعی عمل جس کے ہیں وہ ان کو نہ چھوڑے گوسرا یا عیب نہیں کیوں کہ دُھواں آگ سے جدا نہیں ہو سکتا۔“

گیتا ۱۸-۴۷

ذیل کی عبارت سے اس خیال کی مزید وضاحت ہو جائے گی جو گیتا کے اس نظریے کی تائید میں لکھی گئی ہے:-

”ہم کو رامائن سے معلوم ہوتا ہے کہ شموک شودر ہوتا (مسنی) تھا جو جنگل میں راہبان ریاضت کر رہا تھا یہ ذات کی خلاف ورزی تھی۔ اس لیے کہ شودر ریاضت (تپ) نہیں کر سکتا صرف اعلیٰ ذات کے لوگ کر سکتے ہیں پس شودر مسنی شموک کے ریاضت کرنے کو بدی (دوہرم) کہا گیا ہے۔ اس ادھرم کا نتیجہ یہ ہوا کہ رام کی سلطنت پر مصیبت آئی..... بادشاہ رام اپنے رتھ میں ہوار ہو کر جنگل کو گئے اور شموک کو قتل کر دیا کہ اس نے اپنی ذات کے

فرائض کی خلاف ورزی کی۔ ایسی مثالیں کثرت سے پیش کی جاسکتی ہیں۔“

تاریخ ہندی فلسفہ سلسلہ گیتا

صفحہ ۶۵۴

پس جب یہ فیصلہ کیا جائے کہ وحدۃ الوجود ترکِ عمل کا حامی ہے یا نہیں تو اس سے قبل یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ وحدۃ الوجوداً نامے خلاصی پانے کو نجات سمجھتا ہے یا نہیں، انا کو فریبِ تخیل اور عالم کو حقیقت سے غیر مانتا ہے یا نہیں اور انا کا تعینِ عمل سے تسلیم کرتا ہے یا نہیں۔ تنازع کا قائل ہے یا نہیں۔ اور اگر ان میں سے کسی بات کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتا تو ترکِ عمل کا الزام اس نظریے پر صحیح نہیں ہو سکتا۔

چنانچہ حقیقت ہے کہ تصوف اور ابن عربی کا یہ نظریہ نہیں ہے کہ انا کا تعینِ عمل سے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تنازعِ صحیح نہیں ہے۔ نہ ان کے نزدیک انا اور عالم فریبِ تخیل یا غیر حق ہے بلکہ وہ عالم کو عینِ حق اور انا کو مظہرِ اتم سمجھتے ہیں۔ اس لیے انا سے نجات پانے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ سری شنکر اور ابن عربی اگر متفق ہیں تو صرف اس نقطہ پر کہ حقیقی وجود برہمہ یا حق تعالیٰ ہی کا ہے لیکن عالم اور انسانی انا کی حقیقت کے بارے میں آپس میں بالکل مختلف ہیں۔ سری شنکر عالم اور خودی کو مایا اور القباس اور غیر حق سمجھتے ہیں اور ابن عربی عین حق سمجھتے ہیں۔

غیر تشغیر دجہاں نگذاشت لاجرم عینِ جملہ اشیائیم

اسی لیے تعوت میں نجات کا مفہوم ہستی سے نجات حاصل کرنا نہیں ہے کیوں کہ ہستی میں حق ہے۔ بار بار کی پیدائش (آداگون) سے بھی نجات حاصل کرنا مقصود نہیں ہے کیوں کہ اسلام تناسخ کا قائل نہیں ہے بلکہ تعوت فنا کو آخری منزل بھی نہیں سمجھتا جیسا کہ دیدانت میں سمجھا جاتا ہے اور جس کا بیان اپنے مقام پر ہوگا۔

اس کے علاوہ سری شکر کے خیال میں نجات کے حصول کے لیے نہایت کی ضرورت ہے نہ عبادت کی اور نہ کسی اور قسم کے افعال کی۔ بلکہ عقل مطلق اور نجات کسی شخص کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اس پر یہ سچائی ظاہر ہو جائے کہ برہم یا ذات ہی آخری حقیقت ہے اور اس طرح راو فراٹھ (دکرم مارگ) کو راہ عقل (گیان مارگ) سے اپنی اور مختلف تسلیم کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعوت میں علم کے ساتھ عمل کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور کسی منزل پر بھی عمل سے بے تعلقی کو برداشت نہیں کیا گیا۔

مسئلہ فنا

یہ تحقیق ہو جانے کے بعد کہ شکر اور ابن عربی وحدۃ الوجود کے بارے میں متحدہ خیال نہیں ہیں اور ابن عربی کا نظریہ ترک عمل کا حامی نہیں ہے مسئلہ فنا اور نفی خودی کے بارے میں تفصیل سے عرض کرنے کی ضرورت ہے مکتب کے شروع میں علامہ اقبال کی عبارتوں کے جو اقتباسات دیے گئے ہیں ان سے

معلوم ہوتا ہے کہ طائر کے خیال میں،
(۱) وحدۃ الوجود کا نظریہ فنا کو آخری منزل قرار دیتا ہے اور نفی خودی کا حامی ہے۔

(۲) صوفیوں نے مسئلہ فنا کی تفسیر بدھ مت کے نقطہ نظر سے کی ہے۔
یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ لفظ طوینیت اور دیدانت بلکہ تمام ہندی ارباب فکر کے نزدیک فنا کے کامل ہی کا نام نجات ہے اور فنا سے حقیقی فنا یعنی جسم اور انفرادی روح (جیو) کی کامل فنا علم و اقیانانات کی فنا اور عمل اور اس کے نتائج کی فنا مراد ہے جس کے بعد دوبارہ پیدا ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔ مکتی کی منزل وہ ہے جب سب کچھ لاشے ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔

بدھ مت

دیدانت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خالص وجود ہر کالہ ہے جو غیر متغیر، مسکون، محض، صوفیوں سے پاک اور دوسری چیزوں سے مختلف ہے، اپنشدوں کے اثر سے اس بدلنے والے عالم میں اس عالم سے اور ایک غیر متغیر ذات تسلیم کی جاتی ہے جو اس عالم کی علت ہے لیکن بدھ مت کے نزدیک مستقل ذات یا وجود یا علت کچھ بھی نہیں ہے وہ کسی ایسی ذات کو جو متغیر تجربات سے وابستہ ہے مستقل ذات تسلیم نہیں کرتا اس کے نزدیک عالم بجز مظاہر متغیر کے کچھ نہیں۔ لہذا سب کچھ عدم ہے اور اس لیے الم ہے۔
بدھ مت کے نزدیک جو ہر موجود نہیں ہے۔ تمام نایش و ظہور و فنا و اراض

کا ہے اس لیے انھوں نے وجود کی تعریف کبھی ایسی استعداد سے کی ہے جس سے ہم بر فدیے مشاہدے کے واقف ہوتے ہیں اور جس کا ثبوت اشکال دھور سے ہوتا ہے اور کبھی کہا ہے کہ وجود کسی شے کی تخلیق یا ظہور کی قابلیت ہے۔ اسی طرح شے کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ مستقل خصوصیات کا اتصال یا اجتماع ہے اور جب نئی خصوصیات ان خصوصیات میں مجتمع ہو جاتی ہیں تو ایک جدید شے کا ظہور ہوتا ہے۔

عرض یا صفت جو ہرے علیحدہ سمجھی جاتی ہے اور جو ہر کو محض دھوکا تسلیم کیا جاتا ہے۔ بدھ محققین کے نزدیک دنیا دھوکا ہے جسے ہم ہونا یا عالم سمجھتے ہیں وہ متغیر ہونے والے مظاہر کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ذات اور جوہر کا کوئی وجود نہیں ہے نہ کوئی حقیقتِ اعلیٰ ہے نہ مستقل شعور ہے۔ سب کچھ خلا ہی خلا اور عدم ہی عدم ہے۔

جس طرح یونانی حکما اور اسلامی متکلمین نے عالم کے تغیر پر غور کیا ہے اور اسے عالم کے حادث ہونے کا سبب قرار دیا ہے۔ اسی طرح بدھ محققین نے بھی عالم کے تغیر پر غور کیا ہے اور اس تغیر کو عالم کے فریب نظر ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ وہ اس نقطے پر زور دیتے ہیں کہ جو کچھ ہمیں ایک وقت محسوس ہوتا ہے وہ دوسرے وقت فنا ہو جاتا ہے۔ لہذا سب کچھ عارضی ہے۔ استقلال کا تصور ہمارے اپنے وجود کے تصور استقلال سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک فریب ہے۔ خود ہمارا شعور ذات کسی خاص لمحے کے جذبات و تصورات کی پیداوار ہے۔ نہ علت ہے نہ معلول، نہ نفس ہے نہ روح۔ غماص اور ان کی نمائش یا ظہور خلاف

حقیقت اور ایک جاوید گر کے شعبہ کی طرح ہیں جو نہیں ہیں مگر نظر آتے ہیں۔ بیان تک کہ خود بدھ اور ان کی تعلیم بھی ایک خواب ایک خیال اور ایک سراب ہے۔ جب ذات کے ادراک کا دعویٰ کیا جاتا ہے تو وہ ذات کا ادراک نہیں ہوتا بلکہ صرف ذہنی تجربات و اعراض کا ادراک ہوتا ہے۔ بدھ مت کے اس نظریے کو عدسیت سے تعبیر کیا گیا ہے۔

بدھ مت کے چار اصولی حقائق

وہ حالت جو بدھ کے درجے تک برآسانی پہنچاتی ہے رہبانیت کی حالت ہے۔ ان چار حقائق کی تعلیم عوام الناس کو نہیں دی جاتی بلکہ راہبوں

۱۔ یہاں بدھ سے مراد ہاتھ بدھ کی مخصوص شخصیت نہیں ہے بلکہ ایک انتہائی درجہ سے ہاتھ بدھ نے حاصل کیا تھا اور اس طرح دوسرے انسان بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ ڈاکٹر لی بان نے لکھا ہے کہ ایک فرنی کا اعتقاد ہے کہ شیوا کی رنی کے بعد ایک اور بدھ آئے گا جو نئی روشنی اور نئی قوت لائے گا اور نجات کا اس سے بھی زیادہ آسان راستہ بتائے گا۔ ڈاکٹر لی بان کی تحقیق کے مطابق بدھ کے معنی وجود کامل کے ہیں جو نہ اسے بھی بڑا درجہ ہے۔ وہ وجود کامل جو عالم کی ابتدا اور انتہا ہے اور سب کچھ ہوتے ہوئے بھی فنا نہ ہو سکتا ہے۔ ہاتھ بدھ کا نام سدھارتھ سیاکیا مرن ہے۔ پیدائش ۶۰۰ ق م قبل مسیح ڈاکٹر لی بان نے لکھا ہے کہ بدھ مت پر سب سے قدیم کتاب "للت و ستر" ہے جو نیپال میں غالباً پہلی صدی عیسوی میں تصنیف ہوئی ہے۔

کے لیے مخصوص ہے کیوں کہ ان کو سمجھنا اور ان پر عمل کرنے کے لیے بہت سے مایج کا طے کرنا ضروری ہے۔
لذت و ترس میں لکھا ہے :-

”لے را بہو! یہ ہیں وہ چار محترم حقائق۔ اول دنیاوی مصیبت۔
دوم دنیاوی مصیبت کی جڑ۔ سوم دنیاوی مصیبت کا معدوم ہو جانا۔
چہارم دنیاوی مصیبت کو معدوم کرنے کا طریقہ۔“
”دنیاوی مصیبت کیا چیز ہے۔ اہل میں پیدائش دنیاوی مصیبت
ہے۔ بڑا حایا، بیماری، موت، ان سے دُور ہونا جن سے ہم محبت
کرتے ہیں اور ان سے ملنا جن سے ہم نفرت کرتے ہیں اس کا نام
دنیاوی مصیبت ہے۔ انسان کسی چیز کی خواہش کرتا ہے اور
کوشش کے ساتھ بھی اُسے نہیں پاتا، یہ دنیاوی مصیبت ہے۔
غرض وہ چیزیں جو اس غم سے حاصل ہوتی ہیں دنیاوی
مصیبت ہیں۔“

”دنیاوی مصیبت کی جڑ کیا ہے؟ یہ وہ خواہش ہے جو ہر وقت
تازہ ہوتی رہتی ہے۔ وہ خواہش جو حظِ نفسانی کی شدت سے
پیدا ہوتی ہے جو اس سے اور اُس سے لذت حاصل کرتی ہے
بھی جڑ ہے دنیاوی مصیبت کی۔ دنیاوی مصیبت کو معدوم کرنا کیا
ہے؟ شہواتِ نفسانی کو ٹھنڈا کرنا اور اس خواہش کو معدوم کرنا
جو ہر وقت تازہ ہوتی رہتی ہے اور حظِ نفسانی کی شدت سے

پیدا ہوتی ہے اور اس چیز سے لذت حاصل کرتی ہے اور پھر یہ ہوتی
 اور سمجھتی ہے۔ یہ ہے دنیاوی مصیبت کا معدوم کرنا۔
 ”اور طریقہ کیا ہے جس سے دنیاوی مصیبت معدوم ہو جاتی
 ہے۔ یہ وہ محترم طریقہ ہے جس کے آٹھ حصے ہیں۔ بعیرت
 کامل سے لے کر مراقبہ کامل تک۔ یہ ہے حقیقت اس طریقے کی
 جس سے دنیاوی مصیبت معدوم ہو جاتی ہے۔ اے راہبر!
 یہی ہیں چار محرم حقائق۔“

(تمدن ہند کو اللہ دسترباب ۳۶)

بدھ مت میں زندگی سے نفرت، اس کا ترک اور اس سے قطع نظر بہت اہم چیز
 ہے اس کا سبب یہ ہے کہ حضرت بدھ کی فکر کی ابتدا ہی زندگی سے نفرت سے
 شروع ہوتی ہے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ انھوں نے ایک ہی مذہب میں تین ایسے منظر
 دیکھے جن سے ان کا دل زندگی سے بے زار ہو گیا۔ انھوں نے ایک بُڈھے
 کو دیکھا جس کی کمر ٹھک گئی تھی اور ہشکل چل سکتا تھا۔ ایک طاعون کا خوف ناک
 مریض نظر پڑا اور پھر ایک مُردے کو دیکھا جس کی شکل بگڑ گئی تھی۔ گوتم نے سوچا
 ”بُڑھاؤ دنیا میں کیوں آیا؟ بیماری کیوں آئی؟ موت کیوں آئی؟ گوتم کو یقین
 ہو گیا کہ دنیا ایک عظیم دارالحزن ہے لیکن آخر یہ مصیبت کہاں سے آئی؟ اس کا
 سبب کیا ہے؟ اور اس کا علاج کیا ہو سکتا ہے؟

ہاں تا بدھ کے خیال میں ساری مصیبتیں پیدائش کے سبب سے ملتی
 ہیں اور پیدائش ہی موت کا سبب ہے پیدائش کا اصلی سبب جہالت ہے

جو خواہش اور احساس و ارادہ فعل وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے یہ ایک بھاد بھر
یعنی ہستی کا دائرہ ہے۔ اسی کے ختم ہوتے سے مصیبت ختم ہو سکتی ہے۔
مصیبت افعال سے پیدا ہوتی ہے جس میں نفس خود کو الجھا ہوا پاتا ہے۔
جب جہالت فنا ہو جاتی ہے تو اس کے احوال اور معروضات جنہیں ہم خارجی عالم
کہتے ہیں فنا ہو جاتے ہیں اور خود نفس بھی فنا ہو جاتا ہے جو اس سے تعلق
رکھتا ہے۔

جہالت بھی علم کی طرح اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی محض علم کے تقابل سے
ہم از روئے قیاس جہالت کو بیان کر سکتے ہیں۔ جہالت کے پس سے یہ تمام وجود
ظاہر ہوا ہے۔ وہ جہالت کیا ہے جس کے فنا کرنے سے نجات حاصل ہوتی ہے
اور الم دور ہو جاتا ہے۔ بُدھ مت کے نزدیک یہ جہالت کسی مستقل وجود کا اقرارِ صوح
کا اعتقاد، ہستی کا اقرار اور اس قسم کے تمام اقرار ہیں۔ لہذا ان سب کی نفی اور
ترک جہالت کا ترک ہے۔

بُدھ مت میں عالم کو نیست مطلق مانا جاتا ہے جو غیر متناہی ہے بعض وقت
خواہش کی درجہ سے دنیا میں ایک شکل کا ایک شخص پیدا ہوتا ہے جس میں جس علم اور
ارادہ ہوتا ہے اس طرح وہ جینے لگتا ہے اور پھر زندگیوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا
ہے۔ یہ بیستی مطلق جس نے یہ شکل اختیار کی ہے بُرے اور بھلے افعال پر
قادر ہو جاتی ہے اور اسی حالت جو سکونِ محض یا نفی مطلق ہے صرف نیک افعال
کے ذریعے لوٹ سکتی ہے۔

یہ نیک افعال ایک مستقل نصاب کی طرح معین کیے گئے ہیں جن میں اصل

اصول خیال کی یکسوئی اور دنیا کی تمام اشیاء اور زندگی سے نفرت ہے۔ یہ نصاب ضبط نفس (دل) سے شروع ہوتا ہے اور حواس کی موقوتی، استغراق وغیرہ سے گزرتا ہوا فنی محض یعنی نروان پر ختم ہو جاتا ہے یہ آخری منزل ہے جہاں دُکھ محکمہ سب فنا ہو جاتے ہیں۔ رشی اعلیٰ اور مطلق استغنا کی حالت حاصل کر لیتا ہے۔ ذہن معدوم ہو جاتا ہے اور فنا کے کامل حاصل کر لیتا ہے۔ اعراض پیدا ہونے موقوف ہو جاتے ہیں اور دوبارہ جنم کی تکلیف اٹھانی نہیں پڑتی اور اس طرح سارے دُکھ موقوف ہو جاتے اس حالت کو نبان کہتے ہیں۔

نبان کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خالص فنا ناقابلِ تصور اور غیر متغیر حالت ہے۔ اس آخری حالت کو تھتا بھی کہا گیا ہے جس میں ساک کا نفس فنا ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی تعریف نروان کی بھی کی گئی ہے اور ہم اُن کا باہمی فرق سمجھنے سے معذور ہیں۔ غالباً یہ بھی موش، اپ درگ اور کمتی، وغیرہ کی طرح مختلف فرقوں یا زبانوں کے مرادف الفاظ ہیں جن میں نروان سب سے زیادہ معروف ہے۔

بہر حال جب کہ ساری خواہشات فنا ہو جاتی ہیں، فہم و ادراک کرنے والا نفس عمل سے ٹک جاتا ہے، باطل اور مجازی مخلوق پیدا ہوتی موقوف ہو جاتی ہے تو اس حالت کو نروان کہتے ہیں۔ نروان عمل کی آخری فنائیت ہے۔ اس حالت کو موت نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ موت کے بعد تنازع ضروری ہے اور نروان کے بعد تنازع نہیں ہے۔ اس کو فنا بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے کہ مرکب اشیاء فنا

ہوتی ہیں۔

تصوف کی فن

دیانت کی فنا یا فنی خودی (مکتی) کے بعد ہم نے بے مروت کی فنی خودی (نزدان) کا بیان پڑھا۔ اس کے بعد تصوف کی فنا سے بھی متعارف ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ تصوف کے تمام سلسلوں میں فنا کی اہمیت تسلیم کی گئی ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ

”فنا ولایت کے لیے شرط ہے“

(کشکول کلیبی)

ہیچ کس راتمانہ گروہاد فنا نیست وہ در بارگاہ کبریا

روئے مددیار کن تنہا نشیں مذوجو عیش ہم خلوت گزریں

آئینہ ہستی چہ باشد نیستی نیستی بگزین گراہد نیستی
(شعری مولانا دہم)

”فنا میں جو بقنا کامل ہے معرفت میں بھی اتنا کامل ہے اور
جو فنا میں بقنا ناقص ہے معرفت میں بھی اتنا ہی ناقص ہے۔“

(بہار صاحب مکتوب ۲، ج ۱-۲)

(ترجمہ)

”اس طرف اشارہ ہے خدا کے اس جواب میں کہ ”اپنے آپ کو
چھوڑ دے اور چلا آ“ جب موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا کیا آپ
میں مجھ تک کیسے پہنچوں“

(البیہلی صاحب انسان کامل)
(ترجمہ)

”ہر لمحہ اس وجودِ طبعی کی نفی کرنی چاہیے اور معبودِ حقیقی کا اثبات
کرنا چاہیے“

(ترجمہ قول حضرت خواجہ نقشبند)
(از نغبات الانس)

”تمام انبیاء اسی لیے آئے ہیں کہ انسان میں ایسی نظروں پیدا
کریں کہ وہ اپنے نقص اور حق کے کمال اور اپنی فنا اور حق کی
بقا کا ملاحظہ کر سکے“

(شیخ علاء الدولہ سمنانی)
(ترجمہ از نغبات الانس)

غوث الاعظم حضرت شیخ عبدالقادر الجیلانی کا ارشاد مبارک ہے جس سے
فنا کی اہمیت کے علاوہ اور کئی اہم مسائل خصوصاً وحدۃ الوجود پر بھی روشنی
پڑتی ہے۔

”یہ توقع نہ رکھو کہ تم روحانیوں کے زمرے میں داخل ہو سکو گے
جب تک کہ تم اپنے تمام اعضا کی مخالفت نہ کرو۔ اپنے وجود اپنی

سماعت، اپنی بصارت، اپنے قویٰ اور اپنی سعی و عمل اور ہر اس چیز سے علیحدہ نہ ہو جاؤ جو تمہاری روح کے وجود سے پہلے اور جو تمہاری روح کے نفع کے بعد میں واقع ہوئی۔ کیوں کہ یہ سب تمہارے اور خدا کے درمیان میں مجاب ہے جیسے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بتوں کے متعلق کہا ہے کہ یہ سب میرے دشمن ہیں، سوائے خدا کے۔ پس تم بھی اپنے کل اور اجزا کو مع تمام مخلوق کے اصنام سمجھ لو اور سوائے خدا کے کسی کو موجود نہ دیکھو۔ اس کے ساتھ حدود و احکام کو بھی ضروری العمل سمجھو۔

(ترجمہ از طبقات کبریٰ علامہ شعرانی)

”پس فنا ہی آرزو ہے اور مطلوب اور انتہا ہے اور خدا اور بازشت ہے اعداد و لیا، اللہ کی سیر کا منتہا ہے۔“

(فتح الغیب مقالہ ۷)

اور سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ نفی خودی اور فنا کے شدید مخالف علامہ اقبال بھی بالکل اسی طرح فنا کو ضروری سمجھتے ہیں۔

انہ کے اندر حراٹے دل نشیں ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزین
(اسرار خودی)

لہذا یہ عبارت طبقات سے ماخوذ ہے لیکن فنا وغیرہ کے متعلق اس سے زیادہ مراعت و تواضع میں ہے جو حضور غوث اعظم کی مشہور اور مستند تعریف ہے۔

منور شوز نور من ر آ نی مژہ بر ہم مژن تو خود نمائی
 تانہ رمز لا آید بہ دست (زبور عجم)
 در جہاں آغاز کار از حرف لا است بند غیر لا را نتوان شکست
 این نخستین منزل مروجہ است

لا مقام ضرب ہائے پے بہ پے این خود ملامت نے آواز نے
 ضرب او ہر بود را ساز نبود تا بروں آئی ز گرداب وجود

ایں کمی بینی نیز د باد وجو از جلال لا الہ آگاہ شو
 ہر کہ اندر دست او شمشیر لا است جملہ موجودات را فرمانرواست

(پس چہ باید کرد.....)

بدھ مت اور ویلانٹ میں نفی خودی اور فنا کی کوشش اس لیے ضروری ہے کہ خودی دہم باطل ہے، زندگی اور ہستی دکھ کی جڑ ہے۔ اس لیے دہم کو متاکر صحیح علم حاصل کرنا اور دکھ سے نجات پا کر سکھ حاصل کرنا ضروری ہے لیکن جو خودی کو عین حق زندگی اور عالم کو مظہر حق اور خیر محض سمجھتے ہیں وہ فنا پر اتنا اصرار کیوں کرتے ہیں اور جو وجود کو عین حق سمجھتے ہیں انہیں گروا بد وجود سے باہر آنے کی ضرورت کیوں ہمیش آتی ہے۔ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب

معلوم کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وجودیوں کے مسلک میں بدھ ازم اور ویدانت کی طرح فنا مقصود اصلی اور آخری منزل نہیں ہے۔ بلکہ آخری منزل بقا ہے اور اسے حاصل کرنے کے لیے فنا کو ضروری سمجھا گیا۔ چنانچہ علاوہ خاص بات یہ ہے کہ اس نقطہ نظر میں فنا کے معنی نردان کی طرح حقیقی یا واقعی فنا کے نہیں ہیں بلکہ محض تبدیل خیال یا صحیح خیال کے ہیں۔ یعنی ایک شخص جو اب تک اپنے کو غیر حق سمجھتا تھا اس کے اس علم و یقین کو فنا کر کے یقین کر لیا جاتا ہے کہ وہ غیر حق نہیں ہے۔

بدھ مت اور ویدانت میں عالم اور احساس خودی کو خیال و نظر کا دھوکا سمجھا جاتا ہے اور اس دھوکے کو دور کرنے کے لیے فنائے محض ضروری سمجھی جاتی ہے۔ لیکن وجودی مسلک میں صرف وہم غیریت کو فنا کیا جاتا ہے، نہ کہ ہستی کو کیوں کہ ہستی حق ہے اور ناقابل فنا ہے۔ اس وہم غیریت کی فنا کو فنا فی اللہ اور احساس حقیقت کو بقا باللہ کہتے ہیں۔

علم کا موجود اور فقر کا موجود اور
اشہد ان لا الہ الا اللہ
(اقبال)

لہذا بدھ مت کی فنا اور اس فنا میں سوائے لفظی مشابہت کے اور کوئی مشابہت نہیں ہے اور جس نے بھی ان دونوں فناؤں کو ایک سمجھا اُسے محض اس لفظ کے ایک ہونے سے غلط فہمی ہوئی۔ اس بیان کی تائید اور تشریح کے لیے

ذیل کے اقتباسات ملاحظہ طلب ہیں :-

”مگر یہ کہا جائے کہ جب وجود واحد ہے اور اس کا غیر کوئی موجود ہی نہیں ہے تو نفی کس کی کرنی چاہیے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غیروت اور دونی کا وہم ہمارے دل میں بیٹھا ہوا ہے اور ہم یقین کے ساتھ یہ سمجھتے ہوئے ہیں کہ ہم اور عالم غیر حق ہے یہ وہم قطعاً ہے اس وہم کی نفی اور حق کا اثبات کرنا چاہیے“

(التحفة المرسلہ)

”اصطلاح قوم میں فنا سے مراد اپنے اور اپنے کو لازم کے شعور کا معدوم ہو جانا ہے“

(المجلی فی الانسان الکامل)

”فنا کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان کے باطن پر خدا کی ہستی کے ظہور کا غلبہ ہو تو سوائے خدا کے کسی شے کا علم و شعور باقی نہ رہے اور فنا الفنا یہ ہے کہ اس بے شعوری کا بھی شعور نہ رہے“

(لوائح جامی)

اس لیے وجودی حضرات کے کلام اور اشار میں جہاں فنا، استہلاک اور بے خودی کے الفاظ استعمال ہوں وہاں ان کے وہی معنی سمجھنے چاہیے جو اس گروہ نے مقرر کیے ہیں۔

اب یہ عرض کیا جاتا ہے کہ اس مسلک میں فنا آخری مقام نہیں ہے اور

یہ کہ محض فنا کوئی بہتر حالت نہیں سمجھی جاتی۔ درحقیقت یہ فرق بہت اہم فرق ہے۔

”پس کمال یہ ہے کہ سرحد فنا فی اللہ پر پہنچ کر خدا کی بقا سے باقی ہو جائے پہلی سیر (فنا فی اللہ) کو سیر فی اللہ کہتے ہیں اور دوسری سیر (بقا باللہ) کو سیر فی اللہ کہتے ہیں وہ پہلی سیر کی انتہا ہے اور دوسری سیر کی کوئی انتہا نہیں ہے۔“
(کشکول کلیمی)

”جب اللہ تعالیٰ بندے پر کسی اسم یا صفت کے ساتھ تجلی فرمانا چاہتا ہے تو پہلے اس کو فنا کر دیتا ہے پھر جب نور عبادت مجسم جاتا ہے اور روح خلقی فنا ہو جاتی ہے تو حق ہیکل عبادت میں قیام فرماتا ہے۔ بغیر طول و اتصال کے اس لطیفے کا نام رُوح القدس ہے۔“

(الانسان الکامل)

”توحید سے اور اپنے نفس اور اپنے علم کی فنا سے جہات کو روک دو اس وقت تمہارے دل کے چشموں سے جہات الجہات جاری ہو جائے گی جو اللہ کے فضل کی جہت ہے۔“

(فتوح الغیب)

مقالہ

”کے مرد تمام است کہ تمامی کند با خواجگی کار غلامی

پس انگاہ ہے کہ بہرِ یادِ مسافت ہندقی بر سرِ شمسِ تابعِ خلافت
بقائے یادِ بعد از فنا باز رود ز انجام رہ دیگر بہ آغاز
(گلشن راز)

نفحات الانس میں عوارث المعارف کے حوالے سے عبارتِ ذیل نقل کی گئی ہے جس سے بقا کے متعلق مزید وضاحت کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض صوفی ایسے بھی ہیں جو مقامِ فنا ہی میں رہ جاتے ہیں لیکن ان کو کامل و مکمل نہیں سمجھا جاتا۔

۱۔ انبیاء کو عینِ ہر کے واصلین کے درگاہ میں اقلِ مشائخ صوفیہ جنہوں نے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری اتباع اور کامل تقلید سے وصول کا مرتبہ حاصل کیا ہے اور اس کے بعد انہیں مخلوق کی ہدایت پر مامور کیا گیا ہے۔ یہ لوگ کامل اور مکمل کہلاتے ہیں کیوں کہ وہ فضل و عنایتِ ازیلی سے عینِ جمع و توحید کے دریا میں ڈوب جانے کے بعد تفرقے کے ساحل پر پہنچے ہیں اور فنا کے بعد انہوں نے بقا حاصل کی ہے تاکہ خلق کو نجات کا راستہ بتائیں اور درجاتِ بلند تک پہنچائیں۔ دوسرا گروہ ان واصلین کا ہے جو داخل ہونے کے بعد اس عالم کی طرف لوٹ کر نہ آئے اور فنا فی اللہ کے بعد بقا اللہ تک نہ پہنچے، مقامِ جمع میں اس طرح ڈوب گئے اور مستہلک ہو گئے کہ ان کی خبر ہی نہ آئی۔

علامہ اقبال نے بھی جہاں فنا کی تعلیم دی ہے۔ اُس کے ساتھ بقا کا ذکر بھی ضرور کیا ہے مثلاً،

اند کے اندر حراے دل نشیں ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیریں
محکم از حق شو سوئے خود گام زن لات و عزائے ہوس را سرشکن
(اسرارِ خودی)

منورِ خموز نور من را آنی مزدِ بزمِ مزین تو خود نمانی
بخود محکم گرد اند حضورش مشونا پیدا اند ز بھر نورش
(زبورِ عجم)

اس سلسلے میں یہ وضاحت بھی بہت ضروری ہے کہ دوسرے مذاہب کے برخلاف وجودیوں کے نزدیک محض بے خودی کوئی بہتر شے نہیں تھوڑے کی جاتی۔

نیستی باید کہ ادا حق شود تا کہ بیند اندراں حسنِ احد
(ردی)

”قابلِ مسح وہ بے خودی ہے جو مطالبِ عالیہ کا پیشِ نیمہ ہے۔ اگر صرف بے خودی ہی مطلوب ہو تو وہ بھنگ اور ایفون سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے ریاضتِ شاذ اور صفائے تامر حاصل کرنے کی کیا ضرورت ہے“

(رقعاتِ مرشدی)

اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس مسلک میں زندگی کو قابلِ نفرت اور عالم کو غیر حق

اور محمود شہر نہیں سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے مسالک فکریں بے خودی چوں کہ ترکِ عمل کا پیش خیمہ بھی ہے اور ترکِ عمل سے دوسرا جنم ختمین نہیں ہوتا ہے، جس سے نجات پانا ہی اصلی نجات ہے اس لیے محض بے خودی بھی مطلوب و مقصود بھی جاتی ہے۔

فنا اور بقا کی مزید وضاحت کے لیے عبارتِ ذیل ملاحظہ فرمائیے۔ اس محل پر ترجمہ کچھ مندرجہ معلوم نہ ہوا اس لیے اصل عبارت نقل کی جاتی ہے۔ یہ عبارت خود بھی ترجمہ ہے جو قاسم داؤد خطیب نے فارسی میں کیا ہے :-
 ”وہر کرا خداوند تعالیٰ براختیار خود دست و ہد و اندر کار
 تصرف مطلق گرداندا ہر چہ مشیت و ارادت اوست آزا اختیار
 کند و فعل را منتظر باشد نہ فرماں را بس او باقی باشد و کہے
 کہ اندر مقام بقا یا بد او با حق از خلق محبوب نہ کند و خلق از
 حق باز نہ دارد و فانی کہے است از حق خلق بہ حق محبوب
 باشد“

(ترجمہ عوارف المعارف باب ۸۱)

خلاصہ یہ ہے کہ فنا اس حال کا نام ہے جس میں انسان مشاہدہ حق میں ایسا محو ہو جائے کہ کائنات اس کی نظر میں معدوم ہو جائے اور بقا یہ ہے کہ انسان ایسا کمال حاصل کرے کہ حق کو خلق میں دیکھے اور خلق کو حق میں۔ اس طرح کہ ایک کا مشاہدہ دوسرے کے مشاہدے میں مانع نہ ہو یہی مقام انسان کامل اور خلافت الہیہ کا ہے۔

صاحبِ گشتِ راز فرماتے ہیں :-

ز جزدی سوئے کلی یک سفر کرد	وز انجا باز بر عالم گزر کرد
جہاں را دید امر اعتباری	چو واحد گشت در اعداد ساری
ولے آن جا نگہ آمد شدن نیست	شدن چوں بگری جزا من نیست
دریں رہ انبیا چوں ساربانند	وہیل در ہنہائے کار دانند
وزیشاں سید ما گشت سالار	ہمیں اول ہوں آخو دریں کار
بد ختم آئمہ پایاں ایں راہ	بد و منزل شدہ او عوالی اللہ
مقام کلشائش جمع است	جال جانفراش شمع جمع است

فاضل مصنف نے ان چند اشعار میں ابتداء سے انتہائے سلوک تک تمام مقامات بیان کر دیے ہیں ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم اور اس کی دکھائی دینے والی کثرت ایک اعتباری چیز ہے حقیقی اور واقعی نہیں ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ انسان کا کمال یہ ہے کہ وہ جزد سے کل تک پہنچے اور کل سے پھر جزد تک لوٹ آئے جسے اصطلاح میں فنا فی اللہ اور بقا باللہ کہتے ہیں۔ اس راہ میں ہمارے راہبر انبیا ہیں اور ان سب کے قافلہ سالار محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، آپ کا مقام جمع الجمع اور یہی آخری مقام ہے۔

مذکورہ بالا اشعار کی شرح میں محمد بن یحییٰ بن علی البہیلانی نے فرمایا

۱۰۱۔

”جو کچھ خدا کی طرف سے عطا و بخشش کے بطور سالک کے دل پر وارد ہو اس کو ”حال“ کہتے ہیں۔ حال کسی عمل کا نتیجہ

نہیں ہوتا اور صفاتِ نفس ظاہر ہونے سے حال جاتا رہتا ہے۔
یہ حال جب دوامی ہو جائے اور ٹکے کی صورت اختیار کرے تو لے
مقام کہتے ہیں۔ ان اشعار میں شاعر نے جمع الجمع کو مقام اسی
معنی میں کہا ہے ”

”جمع“ فرق کے مقابلے میں آتا ہے۔ فرق سے مراد یہ ہے کہ حق خلق کے
پر دے میں پوشیدہ ہو اور انسان کی نظر صرف خلق کو دیکھے حق کو نہ دیکھے اور حق کو
خلق کا غیر سمجھے۔

جمع کے معنی یہ ہیں کہ سالک حق کا مشاہدہ کرے اور خلق اس کی نظر سے
غائب ہو جائے اس طرح حق خلق کا حجاب ہو جاتا ہے۔ یہ مرتبہ فنا کا ہے۔
جسے فنا فی اللہ کہتے ہیں۔

”جمع الجمع“ کا مطلب یہ ہے کہ خلق کو حق کے ساتھ دیکھے اس طرح کہ حق کو
تمام موجودات میں مشاہدہ کرے اور دیکھے کہ حق ہر جگہ ایک غلیظہ صفت کے
ساتھ ظاہر ہوا ہے یہ مقام بقا باللہ کا ہے اسے فرق بن الجمع، فرق ثانی، موجد باللہ
بھی کہتے ہیں۔ اس سے بلند کوئی مقام نہیں ہے کیوں کہ اس مقام میں جو شے جیسی ہے

لے ایسے کو اسی لیے خواجہ اہل فراق کہل گیا ہے کیوں کہ اس نے آدم کو حق کا غیر سمجھا اور سب سے
پہلے اس نظریے دفن کر دیا۔ علامہ اقبال نے جاوید نامے میں کہا ہے سہ

کم بگوزاں خواجہ اہل فراق
تشنہ کام مارا زل فوٹا

ویسی ہی نظر آتی ہے۔ سالک وحدت کو کثرت میں اور کثرت کو وحدت میں دیکھتا ہے اس طرح سے کہ نہ خلقِ حق کا حجاب ہوتی ہے اور نہ حق، خلق کا حجاب ہوتا ہے۔ حضرت شیخ اکبر ابن عربی نے اسی مرتبے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:-

دولاء دولاء فنا

لما كان الذی کانا

”اگر وہ نہ ہوتا اور ہم نہ ہوتے تو جب کبھی ہے وہ نہ ہوتا“ یعنی ظہورِ عالم کی یہ

صورت (وحدت و کثرت) نہ ہوتی :-

”فرق“ چہ بود عین غیر انکاشت	”جمع“ غیرش را دم پنداشتن
صاحب تعطیل اہل فرق داں	کو نہ دید از حق در بین عالم نشان
ہر کہ گوید نیست کلی، میچ غیر	در یقینِ اوست مسجد عینِ قدیر
صاحب جمع است و پیش نیست فرق	جان او در کھرِ وحدت گشت غرق
”جمع جمع“ است آنکہ حق بیند عیاں	در مرا یاد ہمہ فاش و نہاں
صاحبِ این مرتبہ کامل بود	زانکہ این آں ہر دو را شامل بود

(شرح گلشن راز)

یہ مراتب و اصول و جودی اہل فکر میں مسلم ہیں اور اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے اس لیے جس نے یہ خیال کیا کہ وحدۃ الوجود کی آخری منزل انفرادیت کی فنا ہے اُس نے دیدانت اور مبہازم کے نظریوں اور ابن عربی کے نظریے میں جو فرق ہے اس پر غور نہیں کیا اور اسی طرح جس نے یہ رائے قائم کی

کہ وحدۃ الوجود ایک حال ہے جس میں غیر حق نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے، معدوم نہیں ہوتا۔ لہذا عالم غیر حق ہے اور وحدۃ الوجود کے متقدمین کو مغالطہ ہو گیا ہے کہ انہوں نے عالم کو میں حق سمجھ لیا ہے۔ دراصل خدا اس نے جمع اور جمع الجمع کا فرق سمجھنے کی زحمت گوارا نہ کی اور اس کا عرفان مقام فرق سے آگے نہ بڑھ سکا۔

خارج سے قطع نظر

علامہ اقبال کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ مسلک (تھوٹ یا وحدۃ الوجود) خارج سے قطع نظر کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ دراصل خارجی عالم سے قطع نظر کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ جب عالم فریب اور غیر حقیقت ہے تو اس سے قطع نظر کیے بغیر حقیقت کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس جو لوگ ہوا و لا اول والاخر والظاہر والباطن کے قائل ہیں وہ نہ ظاہر سے قطع نظر کر سکتے ہیں نہ باطن سے ۷

ہم ہلعل و آخر منم ہم ظاہر و باطن منم
ہم عالم دنیا منم ہم نشہ عجب استم
(حضرت شاہ نیاز)

خود علامہ اقبال کا مسلک بھی یہی ہے انہوں نے جہاں بھی نظر باطن کی مخالفت کی ہے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ نظر باطن سے مطلقاً قطع نظر کر لینا

چاہیے بلکہ نظر باطن چھو کر لینا اور خارجی عالم سے قطع نظر کر لینا صحیح طریق کار نہیں ہے۔ علامہ نے فرمایا ہے :-

”قرآن تو انفس (خودی) اور آفاق (عالم طبعی) دونوں کو علم کے سرچشمے سمجھتا ہے۔ خدا اپنی نشانیاں باطنی تجربے میں بھی ظاہر کرتا ہے اور ظاہری میں بھی“

(اسلامی تمدن کی روح)

(خطبات اقبال)

اسی طرح جہاں علامہ نظر باطن پر زور دیتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں لینا چاہیے کہ وہ خارجی سے قطع نظر کرنے کو ضروری سمجھتے ہیں :-

حکم دشوار است تاویلیے مجو جز بہ قلب خویش قندیلیے مجو
اندکے کند جہان دل نگر تازہ ز خود شوی روشن بھر

(جاوید نامہ)

جہان چار سو اندر بر من ہوائے لامکاں اندر سر من
یو بگذشتم ازیں بام بنیے چو گرد افتاد پرماز از پد من

زمحکوئی مسلمان خود فروش است مگر قاتر طلسم چشم و گوش است

(اردغان حجاز)

جو لوگ صوفیوں کے سک سے واقفیت نہیں رکھتے انھیں اکثر اوقات

ان کے کلام سے شبہ ہو جاتا ہے کہ صوفیہ بھی عالم کو اسی طرح وہم اور عدم میں

سمجھتے ہیں یا خارجی عالم کا انکار کرتے ہیں جس طرح ایما کے حامی اور اس لیے وہ
حقیقت کے احساک کے لیے عالم سے قطع نظر ضروری سمجھتے ہیں جیسا کہ ذیل کے
اشعار سے سمجھا جاسکتا ہے :-

سایہ گریستی ناید لیک اندر اصل نیست
نیست را از ہست گزشتہ ساختی یا بی نجات
اے دولت سرگشتہ وحیراں بسان مغربی
بے بہت را گر ہی خواہی گزند کن از جہات
(مغربی)

ز خود رتن بحق پیوستن است این رمز اصفا کن
خلاص از بند یحسینی شور ہا کن ایس من و مارا

(الہی)

تا نیا از خودی خود نہ رہی سوزاں باش ہجو اسپند بر آتش کدہ ہجر
(نیاز بے نیاز)

خود علامہ اقبال کے کلام میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں :-

بیا تا نزدِ ایشا ہانہ بازیم جہاں چار سورا مد گذاریم

مشورہ چار سورتے اید جہاں گم بخود باز آؤ بشکن چار سورا

(ارمغانِ حجاز)

نادونِ طفل از شکست اشکم است نادونِ مرواز شکستِ عالم است
(جاوید نامہ)

ایں کہ می بینی نیار زو باد و
از جلال لا الہ الگاہ شود
ہر کہ اندوست او شمشیر است
جملہ عبادت را فرماند است
(پس چہ باید کرد....)

کے کہ از دو جہاں خویش را بردن نہ شناخت
فریب خوردہ این نقش باطل است ہنوز
(زہد مجسم)

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مرد ستارہ ہیں عروج و مد میں گرداب
(بال جبریل)

خود ہوئی ہے زمان و مکان کی زنجاری
نہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کہہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ
(منہب کلیم)

لیکن انداز بیان یا الفاظ کی یکسانیت سے اسی شخص کو غلط فہمی ہو سکتی ہے
جو علامہ یا صوفیہ کے نظریات سے واقف نہ ہو۔

اسی طرح بہت سے اشعار علامہ کے یہاں بھی ایسے ہیں جن سے ترک عالم
اور رنگ بوسے قطع نظر کی ویسی ہی تحریک مفہوم ہوتی ہے جیسی کہ مایا اور نفی خودی
کے مایوں کے کلام سے سمجھ میں آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ تصوف
اسلام نے انسانی کمال یہ بتایا ہے کہ جس طرح حضرت وجود نے مرتبہ اطلاق سے
مرتبہ انسان تک ترقی فرمایا ہے، اسی طرح انسان اپنے مقام سے ترقی کرتا
ہوا ان بلند مراتب تک پہنچ جائے اور تمام مراتب عروج و نزول یا ظہور و

بطون کی جامعیت حاصل کرے جس کی تفصیل ابھی بیان ہو چکی ہے۔ لہذا ناموس (عالم مادی) کو عین حق سمجھتے ہوئے بھی اس سے ترستی کرنا ضروری ہوتی ہے۔ اثنائے سلوک میں یہ قطع نظر عارضی گرو ضروری ہے... کیوں کہ مرتبہ جامعیت تو انہیں ہی حاصل ہوتا ہے ابتدا میں ”دل و نظر کا سفینہ منبھال کر ہی لے جانا پڑتا ہے۔“

جسم را از بہر جاں باید گداخت پاک را از خاک می باید شناخت
(جاوید نامہ)

لیکن انتہائی مقام میں وہی ”مہ و ستارہ“ جو بحر وجود میں گراں تھے بے پردہ ہو جاتے ہیں۔

صبح و ستارہ و شفق و ماہ و آفتاب بے پردہ جلوہ ہا بہ نگاہے تو اں خرید
(زبور مجسم)

اسی طرح بعض اوقات سالکین راہ کو عالم خارجی کے ساتھ عالم باطن اور بلند ترین مراتب سے بھی قطع نظر کرنی پڑتی ہے۔

حکیم و عارف و صوفی تمام مستظلہ کے خبر کر تجلی ہے عین مستوری
(بال جبریل)

مرد مومن در سازد با صفات مصطفیٰ را مضمیٰ نہ شد الا بہ ذات
(غالباً جاوید نامہ)

اس کے یہ معنی کسی طرح بھی نہیں ہو سکتے کہ علامہ اقبال عالم خارجی یا تجلیات یا صفات باری تعالیٰ کو فریبہ نظر یا غیر حق سمجھتے ہیں بلکہ یہ مختلف مراتب میں

اس ایک مرتبہ کو حاصل کرنے کے لیے عارضی طور پر بعد سے مراتب سے قطع نظر
مزدوری ہے۔

خدا کا تصور بہ طور کلی

علامہ اقبال نے وحدۃ الوجود کے متعلق ایک خیال یہ بھی قائم کیا تھا کہ
اس میں خدا کا تصور بہ طور کلی کے ہے کیوں کہ انفرادیت کے ساتھ ہر اوست کا
تصور جمع نہیں ہو سکتا اور اس طرح خدا کی انفرادیت کا انکار لازم آتا ہے اس کے
علامہ خدا کو کلی طبعی کی طرح ایک ایسی شے قرار پاتا ہے جس کا وجود ذہن سے باہر
نہ ہو اس بارے میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ مزید وضاحت کے لیے علامہ کے
کلام سے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔ علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش
پر اسرارِ خودی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

”ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام و کمال
انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ خود خدا بھی ایک فرد ہے اگرچہ
فرد کامل ہے۔“

علامہ کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہے اور وہ اس کا اقرار بھی فرما چکے ہیں کہ صوفی
خدا کی انفرادیت کے منکر نہیں ہیں بلکہ کلیت کے ساتھ انفرادیت کو جمع کرنے میں
کامیاب ہیں۔

”لیکن ایک صوفی جو خدا کی انفرادیت میں سرشار ہے اور اپنے زمانے

کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے وہ ہستی کے
دلوں پہلوؤں کی تائید کرتا ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور
کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے یہ ایسا
اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکورہ تصورات کے متخالف اطراف
کو ملا دیتا ہے۔“

(فلسفہ عجم)

تنزیلات کی بحث میں صوفیوں نے بیان کیا ہے کہ مرتبہ کلیت یا وجودِ مطلق
پر اللہ کا اطلاق بھی درست نہیں ہے لیکن وجودِ مطلق جب تعینِ اول کے مرتبے
میں نزول کرتا ہے تو اس مقام پر اللہ کا نام اطلاق کیا جاتا ہے۔ اسی مرتبے
کو لاہوت کہتے ہیں۔ تعین کے معنی ہی تشخص سکے ہیں اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہے
کہ صوفی خدا کی انفرادیت سے انکار کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے الجلی کے
ذکر میں تنزیلات کا ذکر کیا ہے اور انسان اکامل اور دوسری کتابیں ان کی
نظر سے گزری ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ علامہ خود خدا کی انفرادیت کے علاوہ
خدا کی مطلقیت کے بھی قائل ہیں۔

بحو مطلق دریں دیر مکافات

کہ مطلق نیست جز نور السموات

(ذکور عجم)

اس کے علاوہ علامہ صوفیوں کی طرح خود بھی تنزیلات کے قائل ہیں۔
”میں نے حقیقتِ مطلق کو ایک انا کہا ہے۔ یہاں اس بات کا

اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ انائے مطلق سے صرف انائے
 صاعد ہو سکتے ہیں۔ انائے مطلق کی قوت تخلیقی جس میں کہ
 عمل اور تصور ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں انفرادی انادوں کی
 حیثیت سے عمل کرتی ہے۔ یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ
 اس شے کی میکائیکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے
 ہیں، انسانی انائے تصور کی بالکل آزادانہ حرکت تک انائے
 اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔ خدائی قوت کا ہر ذرہ چاہے اس کا
 وجود کتنا ہی حقیر ہو ایک انائے لیکن اس انانیت کے ظہور
 کے درجے ہیں۔ وجود کی ارتقائی منازل میں یہ انانیت آہستہ
 آہستہ ترقی کرتی ہے یہاں تک کہ انسان میں پہنچ کر مکمل
 ہو جاتی ہے۔“

(خدا کا تصور اور عبادت کے معنی)
 (خطبات اقبال)

خودی

خودی علامہ کے تمام تصورات کا مرکز اور ان کے تمام فلسفہ و شاعری کا
 محبوب ترین موضوع ہے۔ علامہ اقبال کا دور سائنس اور مادیات کا دور
 اندیش و دانش کا دور ہے۔ اس وقت کسی ایسی دنیا کا تصور جو ہماری اس دنیا
 سے بے تعلق ہلکا خارج از بحث ہے اس دنیا سے روگردانی کو کسی اور عالم

کی آس لگانا، حال کی مسرت ترک کر کے اور اپنے زمانے کی قوت کو کام میں نہ لے کر آئندہ کی امیدوں اور خوابوں کی دُنیا میں رہنا عقل و دانش کے خلاف ہے۔ اس لیے آج وہ نظریے اور فلسفے اور وہ مذہب مقبول نہیں ہو سکتے جو اس زندگی سے روگردانی کی تعلیم دیں، اسے بُرا سمجھیں اور اسے چھوڑنے کی ترغیب دیں۔ مغرب میں میسائیت انہی وجوہ سے نامقبول ہوئی اور اس کے نامقبول ہونے کی وجہ سے وہاں عموماً ہر مذہب سے سوءظن پایا جاتا ہے۔

اسلام اگرچہ آخرت کی زندگی کا قائل ہے لیکن وہ آخرت کی زندگی کو بھی دُنیاوی زندگی کا عکس سمجھتا ہے (الدنیا مزرعة الاخرۃ) اور اس دُنیا کی نعمتوں سے روگردانی کی سطح جائز نہیں سمجھتا ولا تنس نصیبک من الدنیا وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ اُن کا صحیح اور بجا استعمال کیا جائے! اسی طرح اسلامی تعارف اس بات پر زور دیتا ہے کہ جو کچھ حاصل کرنا ہے اس دُنیا میں حاصل کر لو ورنہ پھر کہیں بھی کچھ حاصل نہ ہو سکے گا۔

رمز من کان ہذہ اعمی بشنوید اے خیران کو دن مار
ہر کایں جانہ دید محروم است در قیامت ز دولت دیدار
(عطار)

لیکن یہ تمام جدوجہد جب ہی جائز سمجھی جاسکتی ہے جب کہ انسان اور یہ عالم کوئی بہتر اور مستقل چیز تصور کی جائے اور بالخصوص انسان کی شخصیت کو تسلیم کیا جائے۔ کیوں کہ اتفاق سے ہم انسان ہیں اور ایک انسان کے نقطہ نظر سے

ساری کائنات اور ہستی کا مرکز انسان کے سوا اور کوئی نہیں۔

انسان کی انفرادیت کے احساس کا جذبہ اس زمانے میں جدید فلسفے کا مریخ منت ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس احساس کا محرک خود جدید فلسفے کے اپنے نظریات ہیں یا ابن عربی اور ابجدی جیسے مفکرین کے نظریات کے مطالعہ کا اثر۔ لیکن یقینی ہے کہ علامہ اقبال کی نظر میں مغربی نظریات بھی تھے اور اسلامی مفکرین کی تعلیمات بھی مگر غالباً اُن کی نظر پہلے مغربی مفکرین پر پڑی اور ان کے نظریات علامہ کے اسلامی مزاج کو اس آٹے علامہ نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انسان کی انفرادیت پر زور دیا گیا۔ اس فقرے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک علامہ کی نظر اسلامی تصوف پر بہ تفصیل نہ پڑی تھی لیکن بعد میں جب انھوں نے اسلامی تصوف کا مطالعہ کیا تو انھیں ان نظریات کی اہل معلوم ہو گئی۔ یہ ظاہر ہے کہ مطالعہ کرنے والا ایک دم کسی آخری نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے ابتدا میں اگر ان کی رائے یہ تھی ”کہ سب سے پہلے جرمنی میں ان کی انفرادیت پر زور دیا گیا اور تصوف اور وحدۃ الوجود نفی خودی کا حامی ہے“ اور پھر آخر میں ان کی رائے یہ ہو گئی کہ ”اسلامی تصوف نے خودی کے لیے نئے باب کھولے ہیں“ اور ”اسرار کا فلسفہ اسلامی حکما اور صوفیائے ماخوذ ہے۔“ تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

۱۰ خطبات اقبال

۱۱ فلسفہ و محنت کوئی

اس میں شک نہیں کہ اسلامی صوفیوں کے پاس حقیقتِ انسانی یا انا کا ایک واضح اور مربوط تصور موجود تھا مگر ان کی اصطلاحات اور طرزِ بیان تو غالصِ قرآنی اور دیا فلسفیانہ تھے اور اس زمانے میں یہ لوگ صرف فلسفہ یونان ہی سے شناس ہوئے تھے اس لیے یونانی فلسفہ کی اصطلاحات کا استعمال ناگزیر تھا۔ علامہ کو اعتراض کے ساتھ ان اصطلاحات کے استعمال پر اعتراض ہے اور وہ انہیں فرسودہ کہتے ہیں اور بجا کہتے ہیں مگر اس زمانے کا مصنف ان اصطلاحات سے کس طرح قطع نظر کر سکتا تھا جو اصطلاحات اس کے زمانے کی ترقی پسند اُرجحان کی آئینہ دار تھیں۔ انہیں نظر انداز کر کے وہ آئندہ عہد کی زبان کس طرح بولتا اور کس کے لیے بولتا۔ کبھی یہی اصطلاحات اس لیے قابلِ اعتراض تھیں کہ یہ قدیم نہیں ہیں۔ آج اس لیے قابلِ اعتراض ہیں کہ قدیم ہیں۔

عیسائیت یہودی قوم میں پیدا ہوئی اور اسی کی گود میں بڑھی۔ یورپ میں فلسفہ یونان سے پہلے عیسائیت پہنچی اور پھر فلسفے نے عیسائیت کے ماحول میں آنکھ کھولی۔ اس طرح فلسفہ عیسائیت سے اور عیسائیت یہودیت سے متاثر ہوئی۔ یہودی اگرچہ ہندوؤں کی طرح دکھائی دینے والے ظہور کی پرستش کے عادی نہ تھے پھر بھی ان میں خدا کی دید کا اشتیاق پوری طرح موجود

تھا۔ دید کے لیے شخصیت پہلی شرط ہے خود کتاب مقدس (توریت) میں جگہ جگہ ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں خدا کا تصور ایک مجسم شخصیت کے بطور پایا جاتا ہے۔ یہی تصور رفتہ رفتہ عیسیٰ علیہ السلام کی شخصیت میں ایک مجسم روح القدس یا خدا بن جاتا ہے۔

ایک فرد کے تصور میں غیر فرد کا تصور شامل ہے۔ کسی شخص کو ہم بطور ان محدود کے تصور نہیں کر سکتے جو اس شخصیت سے علیحدہ اور اس سے مغائر ہوں۔ شخصیت کا مطلب ہی ان امتیازات سے ہے جو اس کو دوسرے اشخاص سے علیحدہ کرتے ہیں۔ اس طرح خودی یا انا کے لیے غیر انا کا وجود ضروری ہے۔ اسلام میں بھی عموماً خدا کا تصور فرد کی حیثیت ہی سے پایا جاتا ہے۔

وعدۃ الوجود کا تصور امتیازات کا مخالف سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ وعدۃ الوجود کے ماننے والوں نے عام طور سے خدا یا حقیقتِ اعلیٰ کے شخص ہونے سے انکار کیا ہے اور اس لیے اسے فلسفہ خودی کے خلاف سمجھا گیا ہے۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ابتدا میں علامہ اقبال اسی خیال سے متاثر ہوئے لیکن آخر میں انھوں نے تصوف کے زیر اثر انفرادیت اور مطلقیت کو جمع کر لیا اور صراحت سے یہ تسلیم کر لیا کہ انا کے مفید انا کے مطلق ہی کا ظہور ہے۔

اس سلسلے میں یہ بیان کرنا دل چسپی سے خالی نہ ہو گا کہ فرقہ ایلیا کے بانی

پر مینڈیز کا عقیدہ تھا کہ حرکت و تغیر جو اس و نظر کا فوہب ہے جو وہ حقیقت موجود ہے وہ غیر تغیر اور غیر متحرک ہے اور ہر جہت سے اور ہر جگہ یکساں ہے ایس کی وحدت و کامل میں اجزا تک کا امتیاز نہیں ہے۔ جو اس جو کچھ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں وہ دھوکا ہے۔ عالم عدم محض ہے اس میں کسی قسم کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

پر مینڈیز کا زمانہ سری شکر سے بہت قدیم ہے۔ افلاطون بھی پر مینڈیز کے بعد ہوا ہے لیکن ان خیالات کے اعتبار سے شکر اور پر مینڈیز میں نہ بھی فرق نہیں ہے۔ ایکزوفیز، اسپوزنا اور ہندوستانی ارباب نظر کے خیالات بیان ہو چکے ہیں۔ یہ سب شخصی خودی اور انفرادیت کے عطا ہیں اور اس لیے جب بھی وحدۃ الوجود کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس میں خودی اور انفرادیت کی نفی شامل سمجھی جاتی ہے۔

لیکن انفرادیت یا فرد کیا ہے؟ اس کا جواب کافی مشکل ہے۔ کیوں کہ جو کچھ بھی کسی فرد کے متعلق بیان کیا جاتا ہے اس میں اور افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں۔ اس لیے یہ فرد یا جزئی بھی کلی ہو کر رہ جاتی ہے۔ ظاہری افراد یا افراد کے ظاہر میں ہم کچھ نہ کچھ امتیازات قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس کو دوسرے افراد سے فرضی یا واقعی طور سے علیحدہ کر سکیں لیکن ”۱۱“ جسے بقول ڈیکارٹ ہم صرف محسوس ہی کر سکتے ہیں اور جسے بقول اقبال ”کے حسین زمی گوید کہ ہستم“

کہہ کر بیان تو کیا جاسکتا ہے مگر اس کی حد اور ہم کسی طرح معین نہیں کی جاسکتی اس کے باوجود مذہبی فوق کی وجہ سے فلاسفہ یورپ کا قرون وسطیٰ میں اصلی رجحان یہ تھا کہ فرد کی اہمیت پر زور دیا جائے۔ فردیت کے احساس پر زیادہ زور ان لوگوں کی طرف سے دیا گیا جو فلسفی ہونے کے ساتھ عیسائی مذہب سے بھی تھے۔ میرا اشارہ ڈنس اسکاتس (متوفی ۱۳۰۸ء)، اور ولیم آف اکیلم (متوفی ۱۳۰۸ء) کی طرف ہے۔

یہودی ورثے کے علاوہ عیسائیت اس پر مجبور تھی کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام میں مخصوص انفرادیت اور ایک ایسی روح تسلیم کرے جو دوسروں میں نہ ہو اور اولیا میں اس روح کا ایک ایسا پرتو مانے جو معمولی انسانوں میں نہ ہو اور اسی طرح باپ کا ایک منفرد اور علیحدہ وجود قرار دے جس نے جسم اختیار کر کے بیٹے کی شکل میں ظہور کیا ہو۔

وحدۃ الوجود کو تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ عیسیٰؑ، خدا اللہ انسان کے تمام امتیازات کو ختم کر دیا جائے، باپ بیٹے اور روح القدس کو ایک ساتھ صلیب پر چڑھا دیا جائے جس کے لیے کوئی بھی تپا عیسائی تیار نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ صلیب بھی آخر بالینڈ کے ایک یہودی (اسپوزنا) کو ہی دینی پڑی جس نے خدا کی فردیت کو جو ہر مطلق کی مطلقیت میں گم کر دیا اور تمام اجسام کو خواہ وہ عیسیٰ اور اولیا ہوں یا معمولی گناہ گار آدمی، خدا کی صفت امتداد میں گم کر دیا اور تمام موجودات ذہنی کو خواہ وہ روح القدس ہو یا کوئی اور روح، قوت فکر میں شامل کر کے تمام امتیازات مٹا دیے۔ انفرادیت کا یہ کار عیسائیوں

کے علاوہ یہودی عقائد کے بھی خلاف تھا اس لیے اسپونوزا کو اپنے فرقے کی مخالفت سے بھی دوچار ہونا پڑا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ مذہبی ذوق کی تسکین کے لیے ایک علیحدہ اور منفرد وجود کا تسلیم کرنا ضروری ہے جو ہماری پرستش، محبت، امیدوں اور خوف کا مرکز ہو۔

علامہ اقبال نے اسرارِ خودی کے دیباچے میں کہا ہے کہ سب سے پہلے جرمین میں انسانی انانیت پر زور دیا گیا ہے۔ اس سے علامہ کی مراد غالباً جرمنی فلسفی کاٹھرائٹ ہلیم لیننر سے ہے جس نے اس نظریے کا احیا کیا۔ یہ اسپونوزا کی مطلقیت کا شدید ردِ عمل تھا۔ لیننر کے خیال میں کائنات مختلف وحدتوں کا نام ہے جن میں باہم عل و تعامل کا تعلق بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ان وحدتوں میں آپس میں فعل و افعال کا سلسلہ جاری رہتا ہے تو اس سے ہر وحدت کا استقلال میں فرق آجاتا ہے اور یہ وحدتیں پھر اسپونوزا کی کلمیت میں مدغم ہو جاتی ہیں۔

دوسرے نظریات کی طرح خودی کے متعلق بھی علامہ اقبال کے خیالات میں ارتقا ہوتا رہا ہے مگر ان کے شارحین نے اس کی وضاحت کرنے کی طرف بھی توجہ نہیں کی۔ اسرارِ خودی میں جو خیالات پائے جاتے ہیں وہ بعد کے خیالات کے مقابلے میں زیادہ واضح اور سمجھے ہوئے نہیں ہیں۔ شاعرانہ انداز بیان نے اس موضوع کو اور بھی غیر واضح کر دیا ہے۔ اسرار میں خودی کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس میں وحدۃ الوجود کو نفی خودی کا مرادف قرار دیا گیا ہے

اس کے علاوہ خدا اور خودی کا رابطہ و نسبت بھی مبہم ہے۔ آگے چل کر یہ تعقید صاف ہوتا گیا ہے۔ دونوں تعقید اس طرح بیان کیے جاسکتے ہیں۔
اسرارِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا ہے:-

”ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام و کمال انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ خود خدا بھی ایک فرد ہے مگر یہ فرد کامل ہے۔ کائنات افراد کے مجموعے کا نام ہے لیکن اس مجموعے میں جو نظم و نسق اور توفیق و تطابق پایا جاتا ہے، بذاتِ کامل نہیں ہے اور جو کچھ ہے بھی وہ افراد کی جہلی و کوششوں کا نتیجہ ہے۔“

”حیات کیا ہے؟ فرد کا دوسرا نام حیات ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت جو اس وقت تک معلوم ہو سکی ہے ایوولوشن (Evolution) ہے۔ جب حیات انسانیت کا جامہ اختیار کر لیتی ہے تو اس کا نام ایوولوشن یا شخصی خودی ہو جاتا ہے۔“

اسرارِ خودی میں اس خلاصے سے زیادہ وضاحت نہیں ہے۔ نظم کا حسن تفصیل اور تجربے کا متحمل بھی نہیں ہو سکتا۔ غالباً اسی لیے ڈاکٹر نکلسن نے علامہ سے وضاحت کی فرمائش کی ہوگی تاہم اسرارِ خودی چوں کہ اصل ہے اس لیے اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسرار میں خودی کو اس طرح واضح کیا گیا ہے۔

۱۴ اس تشریح سے مراد ہے جو علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر کھی تھی۔

ہر چمی بینی ز اسرارِ خودی است	پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
آشکارا عالم پسندار کرد	خوشن را چون خودی بیدار کرد
غیر او پیدا است از اثباتِ او	صد جہاں پوشیدہ اندک ذاتِ او
خویشن را غیرِ خود پنداشت است	دو جہاں تخمِ خصومت کاشت است
تافسزاید لذتِ پیکار را	سازد از خود پیکرِ اغیار را
خلق و تکمیلِ جمالِ معنوی	عندایں اسرار و این سنگیں دلی

جز پرستی عقل را تعلیم کرد	شعلہٴ خود در شہرِ تقسیم کرد
اندکے آشفت و صحرا آفرید	خوشکن گردید و اجزا آفرید
وز ہم پیوستگی کہسار شد	باز از آشگفتگی بیزار شد
خفتہ مد ہر ذرہ نیرِ خودی است	و نمودن خویش را حقےٴ خودی است

خلاصہ یہ کہ عالمِ خودی ہی کا ظہور ہے کیوں کہ خودی ہی تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ درحقیقت خودی کا کوئی غیر نہیں ہے لیکن لذتِ عمل اور جمالِ معنوی کی تکمیل کی خاطر اس نے اپنے آپ کو اپنا غیر فرض کر لیا ہے جس طرح شعلہٴ خود کو شراروں میں تقسیم کر لیتا ہے۔ خودی کو سکون نہیں ہے اور ظاہر ہونا اس کی فطرت ہے وہ طرح طرح سے خود کو ظاہر کرتی ہے کبھی منتشر ہو کر صحرا بن جاتی ہے اور جب اس طرح بھی سکون میسر نہیں آتا تو جمع ہو کر کہسا بن جاتی ہے۔

علامہ نے کہا ہے کہ وہ کائنات کو افراد کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔ افراد میں اختلاف امتیاز اور علیحدگی کے معنی پوشیدہ ہیں۔ اس مجموعے میں بد نظمی اور انتشار بھی پایا جاتا ہے مگر اس کا رخ ترتیب اور نظم کی طرف ہے۔ اس طرح علامہ غالباً لیننز کے وارد کیے ہوئے اس اندیشے سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں کہ اگر ان وحدتوں میں عمل و تعامل کا تعلق مانا جائے تو اس سے ہر وحدت کے استقلال میں فرق آجاتا ہے لیکن اس کے ساتھ علامہ عالم کو ایک منتشر اور بدبند وحدتوں کا مجموعہ ماننے کے لیے بھی تیار معلوم نہیں ہوئے کیوں کہ اس طرح تمام ترقی کا امکان نواہ وہ اخلاقی اور روحانی ہویامیکا کی اور مادی ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے علامہ نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا ہے تاکہ افراد کی انفرادیت میں بھی فرق نہ آئے اور ارتقا کا امکان بھی باقی رہے۔

اسرار خودی میں انا نے مطلق اور انا نے انسانی کی تشریح نہیں کی گئی، نہ ان کا ربط و تعلق بتایا گیا ہے، بلکہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ بالا تشریح انا نے انسانی یا انا نے مقید سے متعلق ہے۔ غالباً اس وقت علامہ کے ذہن میں خدا کی فردیت کا تصور تو تھا لیکن انا نے مطلق اور انا نے انسانی کا کوئی مربوط تصور نہ تھا۔ یہ بات کہ اسرار میں انا نے انسانی ہی کو بیان کیا گیا ہے بالکل ظاہر ہے تاہم مزید وضاحت کے لیے علامہ کا یہ بیان کافی ہوگا۔

”یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستیز ہوتے ہیں۔ یہ پُر اسرار شے جو فطرت انسانی کی مستشار اور غیر محدود کیفیوں کی شیرازہ بند

ہے یہ خودی یا ایما میر جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مخفی ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی.....“

(دیباچہ اسرارِ خودی)

اس کے بعد خودی کا یہ تصور انفرادیت سے کلیت کی طرف بڑھنا شروع ہو گیا ہے۔ چنانچہ گلشن راز جدید میں خدا کی فردیت مطلقیت بن گئی ہے۔

مجموع مطلق دریں وہ بر مکافات

کہ مطلق نیست جز نور السموات

اور اب خودی یا حیات بجائے جزئی حقیقی کے کلی طبی تسلیم کی جانے لگی ہے

سرور برگ شکیبائی ندارد

بجز افراد پیدائی ندارد

کائناتِ عالم اور اس کے تعلیمات یعنی افراد محض اعتباری ہیں۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است

زمین و آسمانش اعتباری است

عالم اگرچہ افراد کا مجموعہ ہے متعین ہے محدود ہے مگر یہ سب اعتبارات ہیں ان کی

حقیقت مطلق اور لامکان یعنی لامحدود ہے یہ حدود جن سے افراد کا فرق اور

کثرت محسوس ہوتی ہے محض دکھاوا ہیں۔ حقیقت میں سوائے مطلق کے

کچھ نہیں ہے۔

حقیقت انندال و لامکان است مگو دیگر کہ عالم ہے کراں است
کراں او درون است و بیرون نیست درونش پست و بالا کم فزون نیست

حقیقت را چو ماسد پارہ کر دیم تمیز ثبات و ستیاریہ کر دیم
خرد در لامکان طرح مکان بست چذتاہے زباں داد میاں بست

اسرار خودی میں ہیں اس کا جواب بھی نہیں ملتا کہ خودی اور خدا میں
کوئی ربط و تعلق ہے یا نہیں ہے اور اگر ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے! اسرار کے
دیا پے میں مرث اتنا کہا گیا ہے :-

”جو (خودی) اپنے عمل کی رود سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی
رود سے معسر ہے۔“

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خودی کی حقیقت نامعلوم ہے لیکن گلشن راز
دربارِ عجم میں صراحت سے کہا گیا ہے کہ قدیم اور حادث میں یا خودی اور خدا
میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ظاہر و باطن اور خلوت و جلوت میں خدا کے سوا کوئی
موجود نہیں ہے۔ یہ کثرت محسوس یا خودی کے تعینات اور افراد کی یہ جدائی محبت
کے کرشمے ہیں ورنہ عالم محسوس عدم محض ہے اور ظاہر میں بھی سوائے حق کے
کچھ نہیں ہے۔ اس جدائی نے ہی ہم میں اتنا یا خودی کا احساس پیدا کیا ہے
اگر انا کا احساس نہ ہو تو کار و بار محبت ختم ہو جائے اس لیے حسن نے خوب اپنے آپ کو
دیکھنے کے لیے یا انجمن آرائی کی ہے اور اپنے آپ کو اپنا فیروزگان پیش کیا ہے اپنی

رویت ادا پناشاہدہ بغیر اس آئینہ غیریت کے ممکن بھی نہ تھا۔ اب یہی بات ظلم کی زبان سے نیلے۔

خوی را زندگی ایجا مرغیرست	فراق مارف و معروف خیرست
قہام و محدث ما از شارسست	شمار ما طلم روزگار است
ز خود را بریدن فطرت است	تپیدن نار سیدن فطرت است
جدائی عشق را آئینہ دارست	جدائی عاشقان اسازگار است
اگر از بند ایم از دور و مند لیست	وگر پائندہ ایم از دور و مند لیست
من و او چیست اسرار الہی است	من و او بر دوام ما گواہی است
محبت دیدہ و بے انجمن نیست	محبت خود نگر بے انجمن نیست
بر بزم ما تجلی ہاست بے سگر	جہان نا پیدا و پیدا است بے سگر
ز خود نارفتہ بیرون غیر میاست	میان انجمن خلوت نشین است

اگر خدا اور خوی دو مختلف الحقیقت افراد ہیں تو بندے اور خدا میں ربط

۱۔ اسلامی صوفیوں اور وحدۃ الوجود کے تائین کا از اول تا آخر یہی مسلک ہے۔ اس موقع پر
 ڈیو شریادنگے جو میں نے ایک عظیم المرتبت اور عظیم النظیر شخصیت یعنی حضرت
 سراج السالکین بنیرہ و سجادہ حضرت شاہ نیاز بریلیؒ سے سنے تھے اور جو غالباً ان کے ہی ہیں۔
 ۲۔ مل اس شوخ کا شوخی دم زینت دیکھی آئینہ دیکھ کر اس نے مری صورت دیکھی
 حد کہتا ہے کوئی، کوئی پری کہتا ہے امدہ خاموش ہے جس نے تری صورت دیکھی
 وہ گری برق وہ بے تاب کوئی جل اٹھا دیکھی دیکھی تری چتون کی شرارت دیکھی

اعاط، قرب، ہل و خیز جن کی قرآن و حدیث میں مراحت موجود ہے سب ناممکن قرار پاتے ہیں یا طول و اتحاد کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو اسلامی نقطہ نظر سے کفر و شرک اور عقلی نقطہ نظر سے محال ہے۔ و مدۃ الوجودی دو موجود ہی نہیں مانتے اس لیے ان کے نزدیک بھی طول و اتحاد باطل ہے۔ علامہ نے حلول و اتحاد کے محال ہونے اور خودی و خدا کے ایک ہونے کو کس حسن سے بیان کیا ہے :-

خودی اندر خودی گنجد محال است

خودی را مین خود دون کمال است

یہ خودی وہم نہیں ہے بلکہ حق ہے اس کا عرفان خدا کا عرفان ہے خدا کے عرفان کا طریقہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اپنی خودی میں گم ہو کر اپنا عرفان حاصل کیا جائے کیوں کہ خودی مین خدا ہے۔ اس لیے چاہے یوں کہہ دیجیے کہ سوائے خدا کے سب معدوم ہے۔ یا یہ کہہ دیجیے کہ سوائے خودی سب معدوم ہے۔

خودی را کشت بے حاصل پسندار	خودی را حق ہماں باطل پسندار
جہاں فانی خودی باقی دگر ہیچ	وجود کو ہمار و دشت و در ہیچ
خدا را ہم بہ راہ خویش تن جو	دگر از شکر و منصور کم گو
انا الحق گوئے و صدیق خودی شو	بخود گم بہر تحقیق خودی شو

(گلشن راز جدید)

”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ (علامہ اقبال کے خطبات) میں یہ تصور بالکل واضح ہو گیا ہے اور بالآخر خودی صوفیوں اور علامہ کے نقطہ نظر میں

کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اگرچہ یہ مضامین علامہ نے بقول خود جدید فلسفہ کی زبان میں اور جدید فلسفے کے طلبہ کے لیے لکھے ہیں۔

ذیل میں ”خدا کا تصور اور عبادت کے معنی“ سے اقتباس پیش کیا جاتا ہے جس کا کچھ حصہ اگرچہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے مگر موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اس کا کچھ اور زیادہ حصہ نقل کیا جاتا ہے جو خود کسی تشریح مزید کا محتاج نہیں ہے۔

”میں نے حقیقتِ مطلق کو ایک انا کہا ہے۔ یہاں اس بات کے اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ انا نے مطلق سے صرف انا ہی صادر ہو سکتے ہیں۔ انا نے مطلق کی قوتِ تخلیقی جس میں کہ عمل اور تصور ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں انفرادی حیثیت سے عمل کرتی ہے۔

یہ دُنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانیکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں۔ انسانی انا کے تصور کی بالکل آزادانہ حرکت تک انا نے اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔ خدائی قوت کا ہر فرقہ بچا ہے اس کا وجود کتنا ہی حقیر ہو ایک انا ہے لیکن اس انانیت کے ظہور کے درجے ہیں۔ وجود کے ارتقائی منازل میں یہ انانیت آہستہ آہستہ ترقی کرتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان میں پہنچ کر مکمل ہو جاتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ قرآن انا نے مطلق کو انسانی شہِ رگ سے بھی

زیادہ قریب بتاتا ہے۔ موتیوں کی طرح ہم خلکی الوہیت میں ہمیشہ ترقی اور حرکت کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ صحیح معنوں میں وہی حقیقی ہے جو اپنے حقیقی ہونے کا شعور رکھتا ہے۔ حقیقت کا درجہ انانیت کے احساس کے ساتھ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ انانکی فطرت ایسی ہے کہ باوجود دوسرے انانوں سے تعلق رکھنے کے اپنے آپ میں مرکوز ہے اور ایک پوشیدہ انفرادیت کا دائرہ رکھتی ہے اور جو اس کی ذات کے علاوہ اس کو تمام انانوں سے علیحدہ رکھتی ہے اور ایک انانکی حیثیت سے صرف اسی میں اس کی حقیقت ملتی ہے جس میں کہ یہ انانیت اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ تب وہ خدا کی قوت تخلیق کے ضمیر میں ایک ممتاز جگہ حاصل کر لیتی ہے اور اس طرح اپنے آس پاس کی چیزوں کی نسبت حقیقت کا کہیں اونچا درجہ حاصل کر لیتی ہے.....

عالم جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔ عالم ایک آزاد غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے جب ہم عمل تخلیق کو خدا کی تابع حیات میں ایک اہم اور ممتاز واقعہ تسلیم کریں۔ ایک انانے عیض کے نظریے سے کوئی مغیر نہیں ہے اس میں اعتقاد عمل، جاننے کا عمل، اور تخلیقی عمل سب ایک حیثیت رکھتے ہیں۔

یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ انانچا ہے وہ محدود

یا غیر محدود و غیر ایک حریف غیر انا کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور اگر انا نے مطلق کے باہر کوئی شے نہیں ہے تو اس کا تصور ایک انا کی حیثیت سے نہیں کیا جاسکتا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ منطقی منفیات یا سابات ایک ایسے مثبت یا موجباتی تصور کے بنانے میں کسی معرف کے نہیں جس کی بنیاد حقیقت کے کردار پر جو کہ تجربے میں ظاہر ہو رکھی گئی ہو حقیقت کا تصور جو عقلی طور پر ہماری زندگی کے تجربے کے نقطہ نظر سے مطابقت ہو سوائے ایک منظم کارخانے کے نہیں کیا جاسکتا جس میں ہر شے ایک دوسرے سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے اور ان سب کا ایک مرکز بھی ہے۔ یہ زندگی کا کردار ہے اور اس لیے حیات مطلق کا تصور صرف ایک انا ہی کی حیثیت سے کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے علم چاہے جتنا غیر محدود ہو وہ ایک ایسے انا سے تعلق نہیں کیا جاسکتا جو جانتا ہے اور اس کے ساتھ ہی معلوم شے کے لیے بنیاد بھی قائم کرتا ہے۔۔۔۔۔

بلاشبہ تصورات نے انا کے لیے نئے باب کھولے ہیں اور اس کو اپنے تجربے کا خاص طور سے موضوع بنایا ہے۔ اس کا ادب روشنی پیدا کرنے والا ہے لیکن اس کی مخصوص اصطلاحات جو کہ فرسودہ مابعد الطبیعات نے تشکیل کی ہیں ایک نئے دماغ پر موت کا سا اثر ڈالتے ہیں۔ ایک نامعلوم شے کی تلاش جیسا کہ نو فلاطونی

تصوف میں ظاہر کیا گیا ہے۔ چاہے وہ عیسائی ہو یا اسلامی ایک
نئے دماغ کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ نئے دماغ کی عادت یہ ہے کہ
وہ محسوس چیزوں کو سوچتا ہے اور خدا کا ایک زندہ اور محسوس
تجربہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔“

خودی صوفیوں کی نظریں

اس موقع پر خودی کے متعلق صوفیائے اسلام کے خیالات قدرے تفصیل کے
ساتھ پیش کرنا موزوں ہوگا۔

انا کے تحقق پر ابتدا سے تمام صوفیوں نے بالاتفاق زور دیا ہے۔ بقا باللہ
کے معنی ہی دراصل تحققِ خودی کے ہیں۔ خودی کا سارا فلسفہ ”من عرف نفسه
فقد عرف ربہ“ میں جمع ہے حضرت علی علیہ السلام کے مشہور اشعار ہیں ۷

وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر

وانت اكثاب المبين الذين باحرفه يظهر المضمي

وانت الوجود ونفس الوجود وما فيك الوجود ولا يحصر

انسان کو مخاطب کر کے ارشاد فرماتے ہیں کہ تو اپنے آپ کو ایک حقیر مستی
سمجھتا ہے حالانکہ تجھ میں سب سے بڑا عالم پوشیدہ ہے۔ تو ہی وہ کتابِ مبین ہے
جس کے حروف سے اسرارِ ظاہر ہوتے ہیں تو ہی میں دمج ہے اور جو کچھ تجھ میں ہے
اس کا حصر نہیں کیا جاسکتا۔

صوفیا کا کلام خودی کے نقوں سے پر ہے۔ شے نمود از خودارے ملاحظہ ہو :-
 صوفیاں جوں مارتِ خویش آمدند از خودی خویش تن پیش آمدند
 عاشقِ خویش است اندر عشقِ مست از وجودِ خویش بیند ہر چہ است
 (شاہ بوعلی قلندر)

”نہایتِ کار و سلسلہ مالہ نظامیہ خود را گرفتہ نشستن است۔“

(تغیث و مرشدی)

”و از خودی رہیدن محال چرا کہ خودی مین ذات است۔“

(رسالہ تاج الاولیاء شاہ نظام الدین حسین یعنی اللہ عنہ)

بیدار بہ چشمِ دل چہ ندے داری از خویش بہ مددِ نگِ طورے داری
 اے غافلِ کارِ گاوِ سرہستی خود را بہ شناسِ اگر شورے داری
 (شاہ بہدار)

سزواں کہ دم زخمِ من ز کمالِ کبریائی کہ سوائے حق نہ بینم بہ وجودِ فی قبائی
 جس نے پہچانا ہے اپنے آپ کو ہے نیاز اپنے قدم پر سرنگوں
 (شاہ نیاز ہے نیاز)

اس قسم کے مدہا نہیں بلکہ ہزار ہا اشعار و اقوال نقل کیے جاسکتے ہیں۔
 لیکن ایک نظریے کی حیثیت سے خودی کی بحث ہمیں گلشنِ راز میں قدمے مباحث
 سے ملتی ہے جس کے بارے میں علامہ اقبال نے فرمایا ہے :-

بطور دیگر از مقصودِ سغتم جوابِ نامہٗ محمودِ گفتم
 زہدِ شیخِ تائیں سوزگارے نہ ز دمِ بے بہ جانِ شاعرے
 (گلشنِ راز جدید)

لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کاشن را د سے اس بحث کا خلاصہ پیش کیا جائے جو مختصر ہونے کے باوجود بہت واضح ہے اور اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے گی کہ خودی کے متعلق صوفیا کے خیالات کیا ہیں اور ملا مرزا قبل نے کہاں تک ان خیالات سے استفادہ فرمایا ہے۔

سوال :-

پہن باشم مرا از خود خبر کن پر معنی دارد اندر خود سفر کن

جواب

ہو است مطلق آید در اشارت	بر لفظ "من" کنند ازوے عبارت
حقیقت کو تعین شد معین	تو اور در عبارت گفتہ "من"
من و تو عارضی فاست وجود ہم	مشکبہائے مشکوٰۃ وجود ہم
ہمہ یک نور و اشباح و ارواح	گم از آئینہ پیدا گم زمصباح
تو کوئی لفظ من در ہر عبارت	بسوئے روح می باشد اشارت
چو کردی پیشوائے خود خود را	نمی دانی جزو و خویش خود را
من و تو برتر از جان و تن آمد	کہ ایں ہر دو را جزا ہے من آمد
بر لفظ من نہ انسان ست مخصوص	کہ تا گوئی بیاں جان ست مخصوص

سوال یہ ہے کہ خودی یا انا کیا ہے اور اپنی ذات میں سفر کرنے کے کیا معنی

ہیں۔ سوال کا دوسرا حصہ ہمارے عنوان اور موضوع سے خارج ہے۔ سوال کے پہلے حصے کا جواب فاضل مصنف نے یہ دیا ہے کہ حقیقت (وجود مطلق)

جب اضافت اور نسبت کی وجہ سے متعین ہوتی ہے اور اس طرح جب اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے تو اُسے "انا" یا "من" کہتے ہیں۔ یعنی مطلق جب متعین ہوتا ہے یا وحدت جب کثرت میں ظاہر ہوتی ہے اور کل افراد کی شکل اختیار کرتا ہے تو اس متعین کو انا اور خودی کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال میں حضرت مصنف نے وہی الفاظ استعمال کیے ہیں جو قرآن نے اس آیت میں کیے ہیں اللہ نور السموات والارض مثل نور مکتوۃ فیہا مصباح..... مراد یہ ہے کہ نور ایک ہی ہے جو قندیل یا مکتوۃ کے سوداگوں میں سے نکل کر مختلف اور کثیر شکلیں اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح نور کی ہر شکل ایک انا کہلاتی ہے۔ مادہ ہو یا صورت، مثال ہو یا ارواح، سب ایک ہی نور کی شکلیں ہیں۔ اللہ نور السموات والارض (اللہ آسمانوں اور زمینوں کا نور ہے)، کی تفسیر یا تعبیر میں موفیا نے کہا ہے کہ نور سے مراد ظہور ہے اور ظہور سے مطلب وجود ہے۔ یعنی اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کا وجود اور حقیقت ہے۔

بعض اہل فکر کا مسلک یہ ہے کہ "انا" انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس سے روح یا نفس ناظر مراد ہے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے صاحب گلشن راز نے فرمایا ہے کہ من و تو جان تن سے برتر ہے یہ جان و تن دونوں ان کے نگلی کا ظہور ہے انا صرف انسان ہی میں نہیں ہے بلکہ ساری کائنات میں ہے۔ البتہ اس کا ظہور حسب استعداد ہوا ہے انسان چون کہ آئینہ کامل ہے اس لیے نور مطلق کا ظہور بھی اس میں بھی کامل ہے۔ خلق اللہ آدم علی صورۃ

اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اور انی جا عل فی الارض خلیفۃ
 (میں زمین پر اپنا قائم مقام بنانے والا ہوں) سے اسی کمال کی طرف اشارہ ہے۔
 غرض یہ کہ خودی سے مراد وہ حقیقت مطلق ہے جو کسی خاص تعین میں ظاہر ہو کر قابل
 اشارہ ہو گئی ہے اور جس طرح روح اس حقیقت مطلق کی ایک مخصوص تجلی ہے
 اسی طرح مادہ بھی اس کا ایک خاص مظہر ہے۔

من و تو برتر از جان و تن آمد
 کہ ایں ہر دو را جزائے من آمد

علامہ اقبال بھی مادہ اور روح کو دو مختلف حقیقتیں نہیں مانتے ہیں فرماتے
 ہیں۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است	تن و جاں را دو تا گفتن حرام است
بہ جاں پوشیدہ رمز کائنات است	بدن مالے ز احوال حیات است
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید	نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید

(گلشن راز جدید)

مختصر یہ کہ خودی کو اس خاص نقطہ نظر سے دیکھنے میں اقبال کی جس نظریے
 نے امان کی وہ تصوف ہے اور تصوف میں بھی وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے جس کے
 اقبال ابتدا میں غلط تھے۔

اس مثبت وحدۃ الوجود سے علامہ نے مادے اور روح کی وحدت کا
 اصول حاصل کیا، اثباتِ خودی اور خدا و خودی کی وحدت کا عقیدہ حاصل کیا،
 ترکِ عالم اور مادے سے فرار و نفرت کو غلط ثابت کر کے اور اس قابل ہو سکے کہ

جدید ترقی یافتہ نظریوں کے مقابلے میں اپنا نظریہ پیش کر دیں۔
 اس میں شک نہیں کہ اقبال سے صدیوں پیشتر جس عالم کو شرکی اہل اور
 قابل ترک سمجھا جاتا تھا اس عالم کو حقیقت سے مطابق کر کے، اور جس خودی کو
 جہالت کی اہل سمجھا جاتا تھا اس خودی کو عین حق ثابت کر کے ابن عربی اور ان کے
 ہم خیالوں نے قدیم اور خالص مابعد الطبیعیاتی رجحان سے شدید بغاوت کی اور
 اپنے تصورات کو اسی دنیا میں رہنے بسنے والوں کا زندہ فلسفہ بنا دیا۔ وہ
 مابعد الطبیعیاتی تصورات کو آسمان سے آتا کر زمین پر لے آئے، قابل نفرت
 اور عین شر مادے کو عین روح قرار دیا اور مادی عالم سے گریز اور تیاگ کو
 ہمیشہ کے لیے تیاگ دیا۔ دنیاوی عالم کی انھوں نے اس طرح تعریف کر کے
 دنیا ہی بدل دی ہے۔

چمیت دُنیا از خدا غافل مہمن
 نے قماش و نقرہ و فرزند و زن
 (روحی)

ان کے نظریات کی جڑ اسی زمین پر ہے اور انسانیت کی خدمت اور عوام
 دوستی ان کا انتہائی نصب العین
 طریقت بحر خدمتِ خلق نیست
 بر تسبیح و سجادہ و دلق نیست
 (سعدی)

اُن کا ساہا سال کا قدیم نعرہ ہے۔

بنی آدم احسانے یک دیگر اند

(سعدی)

وہ اسی دنیا کی محنت بنائے لڑکی ٹکریں گے رہے ہیں ان کا عقیدہ ہے سہ

ہر کراں جان وید محروم است

وہ قیامت زودلت ویدار

(عطار)

وہ زندگی کو کوئی مفید پاداد ساکن خے نہیں سمجھتے ان کے خیال میں
زندگی ہر آن بدلتی ہوئی اور ترقی پذیر ہے۔

کل یوم ہونی شان

اسی طرح موجودہ عالم انسانیت پر علامہ اقبال کا یہ احسان عظیم ہے کہ انھوں نے
ان نظریات کو جدید زبان میں، جدید ذہنوں سے روشناس کرایا، اور اس طرح
مختلف مذاہب سے اگتائے ہوئے باغی ذہنوں کو ایک ایسے خدا کا تصور عطا کیا جو
خود کا عین ہے۔ اور اس طریقے سے خدا کے انکار کو ناممکن بنا دیا۔

خدا کا تصور ہر زمانے میں مختلف رہا ہے۔ کبھی ہرزی قوت کو خدا سمجھا گیا
ہے اور کبھی اس کو مجسمہ اور اسبوحہ برستش کی گئی ہے۔ کبھی کسی فرد
میں محصور اور کبھی مطلق محض کی حیثیت سے تصور کیا گیا ہے۔ اسلامی صوفیوں
نے خدا کو ہستی مطلق سے تعبیر کر کے تمام موجودات کو ہستی مطلق کے
تعیینات قرار دیا ہے اور اس ساری تفصیل کو انابے انسانی کے اجمال میں
جلو کر تسلیم کیا۔ اقبال اس تفصیل کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے انھوں نے محض

انسانی خودی ہی کو اپنے فلسفہ ادب اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ عالم کے متعلق وہ یہ فرما سکتے ہیں۔

تو اں گفتن جهان رنگ و بو نیست

زمین و آسان و کاخ و کو نیست

لیکن خودی کے متعلق اُن کا ارشاد ہے۔

اگر گوی کہ "من" وہم و گمان ست	نمودش چوں نمود ایں و آن ست
بگو با من کہ دارائے گماں کیست	یکے دوزخ و گراں بے نشان کیست
جہاں پیدا و محتاج و لیلے	نمی آید بہ فکر جبرئیلے
خودی پہناں ز بخت بے نیاز است	یکجا مدیش و عیاب ایں چراز است
خودی راحی ہماں باطل پسندار	خودی را کشت بے حاصل پسندار

و ہمد کو ہمار و دشت و در ، ہیچ

جہاں فانی خودی باقی دگر ، ہیچ

”گلشن راز جدید“

غلط فہمی کے اسباب

اگرچہ ابن عربی اور شکر کے اتحاد و خیال کو علامہ اقبال نے اسرارِ خودی کے دیا ہے میں محض اتفاق کہتا ہے مگر ان کے بعض مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بھی اسلامی تعوت پر غیر اسلامی ہونے کا شبہ گزرا ہے اس بحث میں غالباً صرف یہ ثابت کر دینا کافی نہ سمجھا جائے کہ اسلامی اور غیر اسلامی نظریات میں کیا فرق ہے بلکہ یہ معلوم کرنا بھی ضروری ہے کہ اس غلط فہمی کے وجوہ کیا ہو سکتے ہیں۔ میرے خیال میں ان وجوہ کا تعین اس طرح کیا جاسکتا ہے۔

(۱) مستشرقین یورپ کے اقوال پر ناقدانہ نظر ڈالنا۔

(۲) اسلامی اور غیر اسلامی مابعد الطبیعات کے فرق پر توجہ نہ کرنا۔

(۳) بعض الفاظ اور اصطلاحات کا یکساں ہونا مثلاً فنا، انانیت، ہر اوست

وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو ہندی اور اسلامی تعوت میں کسی نہ کسی صورت میں برابر استعمال ہوتے ہیں اور جب تک ان الفاظ کی معنوی تفصیلات معلوم نہ ہوں ظاہر ان کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ حقیقی وجود صرف برہم یا خدا کا ہے یا خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے تو اس کے معنی ویدانت میں یہ ہوتے ہیں کہ نظر آنے والا عالم دھوکا ہے جس کی حقیقت کچھ نہیں ہے۔ عالمِ قدم محض ہے جو موجود معلوم ہوتا ہے مگر اسلامی تعوت کی رو سے اس غلط کا مطلب یہ ہے کہ نظر آنے والا عالم حق ہی کا ظہور ہے۔ اسے بغیر حق سمجھنا دھوکا

ہے یا جب کہا جاتا ہے کہ ماسوا کا وجود صرف ذہن میں ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے تو ویسے ہی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عالم عدم محض ہے، ہم اسے غلطی سے موجود سمجھتے ہیں اس لیے کہ اس کا وجود صرف ہمارے ذہن میں ہے ذکر خارج میں مگر اسلامی تصوف میں اس کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ عالم موجود تو ہے مگر وہ ماسوی یا غیر حق نہیں ہے بلکہ ہم نے اس کو غیر سمجھ لیا ہے اس لیے ماسوا یا غیر کا وجود صرف ہمارے ذہن میں ہے۔

(۴) ایک بڑی وجہ اس غلط فہمی کی یہ ہے کہ بعض غیر صوفی حضرات کو صوفی سمجھ کر ان کے عقائد کو صوفیوں کے عقائد سمجھ لیا جائے۔ اس ضمن میں علامہ ہادی کے علاوہ شیخ الاشراق کی مثال پیش کی جاسکتی ہے شیخ کا شمار حکمائے اسلام میں ہے نہ کہ صوفیائے اسلام میں۔ صوفیوں کی تصانیف میں عموماً ان کا ذکر کیا جاتا ہے ان کی سند قبول کی جاتی ہے یہاں تک کہ شہید کے معزز لقب کے بجائے ان کو مقتول کہا جاتا ہے شیخ الاشراق کا نام شیخ شہاب الدین ہرودی ہے جو غلط فہمی کا ایک بڑا سبب ہے کیوں کہ شیخ شہاب الدین ہرودی عراق کے مشہور صوفی سلسلہ ہرودیہ کے بانی اور تصوف کی مستند کتاب عوارف المعارف کے مصنف بھی ہیں جو شیخ الاشراق کے علاوہ ہیں اور جن کے عقائد شیخ الاشراق سے بالکل مختلف ہیں۔ علامہ اقبال نے شیخ الاشراق اور ان کی تصنیف شرح الازاریہ سے ان کے نظریات کا بیان پر سلسلہ تصوف کیا ہے جو کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتا۔ یہ غلط فہمی علامہ کو

بھی غالباً مدوں بزرگوں کے ہم نام ہونے کی وجہ سے ہوئی اور اگر ملاک شیخ الاشراق کی تصانیف کا حوالہ دیتے تو ہمیں بھی اس غلط فہمی کا سبب معلوم کرنا مشکل ہوتا۔
 (۵) ان تمام درجات کے ساتھ ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ بعض اسلامی مفکرین کے عقائد ویدانت یا دوسرے محاتب خیال سے مشابہ ہیں مثلاً حضرت شیخ احمد سرہندی اور شیخ الاشراق کے نظریات ایرانی اور ہندی نظریات سے بہت مماثل ہیں۔ مگر اقبال نے شیخ الاشراق کے عقائد بیان کرتے ہوئے مراحت کی ہے کہ شیخ کے خیال میں —

”یہ (آخری) درجہ میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے کا ہے اس میں فکر کے دونوں اطراف کی مکمل نفی ہو جاتی ہے۔“
 ”اشراقی فلسفی نے لائبرز کے نظریہ مائت غیر منیزات کی پیش بینی کی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ دونوں میں ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں۔ جب یہ مادی مشین جس کو روح بتدریج حاصل کرنے کے لیے استعمال کرتی ہے، نائل ہو جاتی ہے تو غالباً بعد کچھ دیر کے جسم کو اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف دوائر میں اعلیٰ سے اعلیٰ منزل طے کرتی جاتی ہے جو ان دوائر کے لیے مخصوص ہوتی ہیں یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مقصود کو پہنچ جاتی ہے۔ یعنی مطلق کی حالت ہے۔ غالباً بعض ادراج اس دنیا میں واپس آ جاتی ہیں تاکہ اپنے نقائص اور کمزوریوں کو رفع کر لیں۔“

(فلسفہ و عجم باب)

ظاہر ہے کہ ان عقائد کا ذرا اسلام سے کوئی سلسلہ قائم کیا جاسکتا ہے نہ تصوف اسلام کے شیخ الاشراف کے علاوہ نظریہ شہود بھی اپنی نوعیت میں عام اسلامی تصوف سے بالکل علیحدہ ہے اس لیے اس پر علاحدہ ایک باب میں نظر ڈالی جاتی ہے۔

نظریہ شہود

تصوف کے متعلق غلط فہمیوں کے سبب میں ایک نظریہ شہود بھی پہلے میں غلط فہمی کے دو پہلو ہیں ایک تو یہ کہ نظریہ شہود کے حامیوں نے کسی وجہ سے اس خیال کی شدت سے اشاعت کی کہ نظریہ شہود ہی خالص اسلامی ہے اور اس کے علاوہ جو صوفیاء مسلک میں وہ سب اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں بلکہ دوسرا پہلو یہ ہے کہ بعض مغربی محققین نے اس نظریے کو خالص اسلامی تصوف تسلیم کرتے ہوئے اسی کو اپنے مطالعہ و تحقیق کا موضوع قرار دیا اور جب ان کی تحقیق کے نتیجے میں یہ نظریہ ویدانت سے ماثل ثابت ہوا تو ایک تو یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ تصوف سرے سے ہی اسلامی مزاج کے خلاف ہے اور دوسرے یہ کہ اسلامی تصوف کا ماخذ ویدانت ہے۔ اور اس لیے آج بہت سے وہ لوگ جو تصوف سے سرسری واقفیت رکھتے ہیں، یہ یقین کرتے ہیں کہ تصوف اسلام کے خلاف ہے۔ اس لیے اس موضوع پر خدا تفصیل سے نظر ڈالنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

نظریہ شہود تصوف کی تاریخ میں بہت اہم واقعہ ہے۔ نظریہ شہود کے بانی

حضرت شیخ احمد سرہندی (۹۶۱ھ تا ۱۰۳۳ھ) جو بعد میں مجدد الف ثانی
۶۱۵۶۳ ۶۱۹۶۳

کے نام سے مشہور ہوئے، پہلے صوفی ہیں جنہوں نے اپنے تعارف کی بنیاد وحدۃ الوجود کی مخالفت پر رکھی۔ نظریۂ شہود کے مؤید ہیں ایک علمی اور دوسرا کشفی۔ علمی اعتبار سے یہ کوئی نئی دریافت نہیں ہے۔ اسلام کے اکثر فرقوں میں اور اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی عالم کو خدا کا غیر تسلیم کیا گیا ہے۔ خود مجدد صاحب نے اقرار کیا ہے کہ میرا مسلک متکلمین اور علمائے اہل سنت کے مطابق ہے البتہ کشفی اعتبار سے مجدد صاحب پہلے صوفی ہیں جنہوں نے علمائے ظاہر کی تائید میں اپنا کشف پیش کیا۔ ان سے پہلے کسی صوفی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہم نے از روئے کشف عالم کو غیر حق معلوم کیا۔

ہمارے پیش نظر حضرت شیخ احمد سرہندی کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے۔ صرف ان کے مکتوبات کی تین جلدیں ہیں جن میں تقریباً ۵۲۵ خطوط ہیں جو انہوں نے اپنے مرشد حضرت خواجہ باقی باللہؒ اپنے پیر زادوں اور دوسرے ہم عصروں اور مریدوں کو لکھے ہیں۔ ذیل کا مضمون ان مکتوبات سے ہی مرتب کیا گیا ہے۔ مکتوبات میں کوئی تاریخ نہیں ہے مگر مکتوبات کی جلدیں یکے بعد دیگرے مجاہد صاحب کے زمانے ہی میں مرتب کر لی گئی تھیں اس لیے ان کے نظریات میں تبدیلی اور ارتقا کا تعین دشوار ہی مگر نامکن نہیں ہے۔ علامہ اقبال کی ابتدائی تحریروں میں بھی مجدد صاحب کا احترام و عقیدت بھی ملتی ہے اور ان کے سلسلہ نقشبندیہ پر تنقید بھی۔ حضرت مجدد صاحب ایک مخصوص مابعد الطبیعیاتی

۱۔ مکتوب ۱۶۰-۱۶۱

۲۔ مکتوب اقبال بنام سید سلیمان ندوی ۱۹۱۶ء اور فلسفہ و علم صفحہ ۱۰

تصوّرات اور تنقید و فکر کا ایک مخصوص مزاج و انداز رکھتے ہیں۔ اس وقت یہ دیکھنا ہے کہ ان تصوّرات و تنقید کی نوعیت کیا ہے اور علامہ اقبال کے جو اعتراضات تصوّت اور وحدۃ الوجود پر ہیں اُن کی زد سے یہ نظریہ کہاں تک باہر ہے کیوں کہ ابن عربی کے تصوّت میں میلانت کا اثر دریافت نہیں ہو سکا اور نہ اس پر نفی خودی کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ ابن عربی کا وطن اندلس ہے اور اُن کے لیے ہندی فلسفے کے بجائے یونانی فلسفے سے متاثر ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔

حضرت مجدد صاحب نے اپنے معارف کی بنیاد متکلمین کے مذہب پر رکھی ہے۔ علم کلام مدچیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

(۱) اسلامی عقائد کا اثبات (۲) فلسفہ ملائعہ اور دوسرے مذاہب کا رد۔ اشاعرہ، معتزلہ، جبریہ، قدریہ وغیرہ متکلمین کے مشہور فرقے ہیں۔

جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا اور دنیا کی دوسری متمدن قومیں اس میں شامل ہوئیں تو ان اقوام نے اگرچہ اپنا مذہب تبدیل کر دیا مگر اپنا علمی مزاج اور عقلی سرمایہ اپنے ساتھ لائیں اس کے علاوہ بنی عباس نے مذہبی آزادی دے کر ایک دارالمباحثہ قائم کیا جہاں ہر مذہب کا آدمی اپنے مذہب کی تائید اور دوسرے مذہب کی تردید کر سکتا تھا۔ اسی کے ساتھ مختلف اقوام کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرائی گئیں۔ اس طرح مختلف نظریے اور مختلف مسائل پیدا ہوئے اور ان کی تردید یا تائید کی ضرورت سے علم کلام ایجاد ہوا۔ اس طرح محدثین کا اثر کم ہونے لگا جن کی تحقیق صرف حدیث تک محدود تھی۔ آہستہ آہستہ فقہاء اور متکلمین کا اثر بڑھ گیا اور ان میں مختلف رجحانات اور مختلف نظریوں کی بنیاد پر مختلف فرقے پیدا ہوتے گئے یہاں تک کہ ایک زمانے میں دنیائے اسلام کا امام مذہب اشعری

ہو گیا جو متکلمین کا ایک مشہور اور معتدل فرقہ ہے۔ مقررہ نئی تاریخ مصر میں لکھا ہے کہ :-

”یہ اشعری عقائد کے چند اصول ہیں اور آج تمام دنیائے اسلام کا یہی عقیدہ ہے اور وہ شخص اس کی مخالفت کا اظہار کرتا ہے قتل کر دیا جاتا ہے“

(علم الکلام)

حضرت مجدد صاحب کے خیال میں بھی متکلمین کا مسلک حق ہے اور چونکہ ابن عربی اور دوسرے صوفیہ خدا کی ذات و صفات کے بارے میں متکلمین کے مذہب کے پیرو نہیں ہیں اس لیے مجدد صاحب ان کی تردید ضروری سمجھتے ہیں اور جیسا کہ اس زمانے میں عام طور سے سمجھا جاتا تھا وہ متکلمین ہی کے مذہب کو اہل سنت والجماعت کا مذہب سمجھتے ہیں۔

صوفیا اپنے مذہب کو دلائل کے علاوہ کشف سے بھی ثابت کرتے تھے۔ علماء کے پاس دلائل تو تھے مگر کشف ان کے استدلال سے خارج تھا۔ مجدد صاحب نے علماء کی حمایت میں اپنا کشف پیش کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ متکلمین جو دعویٰ کرتے ہیں وہ بھہ پر از دسٹے کشف صحیح ثابت ہوا ہے۔ ابن عربی اور دوسرے صوفی اپنے بیان میں سچے تھے گویا ان کا کشف صحیح نہ تھا۔ اب حضرت مجدد صاحب کے نظریوں کا خلاصہ ان کے مکتوبات سے نقل کیا جاتا ہے۔

نظریہ شہود کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی حقیقت خدا تعالیٰ نہیں ہے بلکہ عالم ایک علیحدہ شے ہے اور صوفیوں نے جو عالم کو عین حق کہا ہے اس کا سبب یہ ہے

کہ ایک مقام پر پہنچ کر کسی حال کے غالب آجانے کی وجہ سے سب کچھ حق نظر آتا ہے۔ جس طرح کرون کے وقت تارے نظر سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے اسی طرح عالم ان کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عالم معدوم ہے۔ گویا وحدۃ الوجود ایک کشفی غلط فہمی ہے اس عقیدہ اور دریافت کے علاوہ تقریباً سارا سلوک اور تمام دوسرے نظریے بھی اس سلک میں قدم تعارف سے علیحدہ ہیں جیسا کہ اس طریقے کے ایک بڑے شیخ حضرت مرزا مظہر جان جاناں نے اپنے ملفوظات میں لکھا ہے اور مراحت کی ہے کہ مجاہد یہ طریقہ نقشبندیہ طریقے سے بھی علیحدہ ہے۔

”دلائل اقرار قدمائے نقشبندیہ و الزاویہ نسبت احمدیہ (مجددیہ)

فرقہا است و در کیفیت نیز تفاوت ہا است“

نظریہ شہود کی تصریح حضرت مجدد صاحب نے اس طرح فرمائی ہے:-

”عالم غیر حق ہے لیکن صوفی پر ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں غیر حق معدوم معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں معدوم نہیں ہوتا جس طرح آفتاب کے طلوع ہونے سے تارے نظر نہیں آتے۔ حالانکہ موجود رہتے ہیں“

(از مکتوب ج ۱- وغیرہ)

”توحید کی قسم (وحدۃ الوجود) حال کے دائرے میں داخل ہے۔ مطابق شریعت اور مطابق نفس الامر کے نہیں ہے“

(از مکتوب ج ۱- وغیرہ)

”مشائخ کے تین گروہ ہیں پہلا گروہ قائل ہے کہ عالم خلیق موجود کرنے سے خارج میں موجود ہے اور جو صفات و کمالات کہ عالم میں ہیں، وہ سب اللہ نے موجود کی ہیں۔ یہ گروہ اپنے معتقدات کلامیہ میں علمائے اہل سنت سے متفق ہے ان میں اور متکلمین میں سوا اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ متکلمین ان باتوں کو از روئے علم و استدلال معلوم کرتے ہیں اور یہ بزرگوار از روئے کشف معلوم کرتے ہیں۔

دوسرا گروہ عالم کو خدا کا سایہ جانتا ہے لیکن اس کا قائل ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے لیکن جس طرح سائے کا وجود اصل سے قائم ہے اسی طرح عالم کا وجود حق کے وجود سے قائم ہے۔ تیسرا گروہ وحدۃ الوجود کا قائل ہے یعنی خارج میں ایک موجود ہے اور وہ حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ قرآن و حدیث کے سب سے زیادہ مطابق پہلا گروہ ہے۔ یہ گروہ ممکن کے تمام مراتب کو واجب سے علیحدہ سمجھتا ہے۔

پہلے میں وحدۃ الوجود کا قائل تھا پھر مجھے کشف سے بھی یہی حق ثابت ہوا اگر اس کے بعد مجھ پر دوسری نسبتیں وارد ہوئیں۔ پھر میں مقام ظلیت میں پہنچا اور پھر آخر میں مقام عبادیت پر پہنچا اور پہلے مقامات سے میں نے توبہ کی۔ اس سے قبل میں سمجھتا تھا کہ توحید سے اونچا کوئی مقام نہیں ہے“

علامہ از مکتوب ۱۶۰ جلد ۱- و مکتوب ۳ ج ۱-

وجود، تنزلات اور صفات

اللہ کی ذات اور اس کا وجود ایک نہیں ہے بلکہ اس کا وجود اس کی ذات پر زائد (علیہ) ہے جیسا کہ علمائے حق (متکلمین) کا مسلک ہے۔“

(مکتوب ج - ۱)

”اللہ تعالیٰ اپنی صفات زائدہ کا محتاج نہیں ہے۔ پس اللہ اپنی ذات سے موجود ہے، وجود سے موجود نہیں ہے۔ اسی طرح اپنی ذات سے زندہ ہے، حیات سے زندہ نہیں ہے۔ اپنی ذات سے عالم ہے، علم سے عالم نہیں ہے۔“

(مکتوب ج - ۳)

”اللہ کی آٹھ صفات قدیم ہیں اور خارج میں موجود ہیں۔ ان کا وجود اللہ کی ذات سے زائد ہے۔ یہ آٹھ صفتیں جن کو صفات حقیقت کہتے ہیں۔ یہ ہیں: حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمیع، بصر، کلام، تکوین۔“

(مکتوب ج - ۲)

اس سے پہلے آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وجودی معنی وجود کو ایک مانتے ہیں لیکن سمجھے والے کے اعتباراً اور ظہور کی حیثیت سے اس کے مختلف درجے مانتے ہیں۔

وہ اپنی اصطلاح میں تنزلات کہتے ہیں۔ مجدد صاحب نے بھی اپنے مسلک کے مطابق تنزلات کا بیان کیا ہے اور اگرچہ وہ خدا کی ذات کو خدا کے وجود سے علیحدہ مانتے ہیں لیکن کہیں دمجی صوفیوں کی طرح اس کا اقرار فرماتے ہیں کہ اللہ وجودِ مرف ہے :

”اللہ کی حقیقت وجودِ مرف ہے۔ جس میں ایک دوسرا منغم ہو گیا ہے۔ یہ وجودِ جزئی حقیقی ہے اور تصور سے پاک ہے۔ اس مقام میں وجود کا محل بالمواطاة جائز ہے نہ کہ بالاستتیاق (یعنی اللہ وجود ہے کہنا صحیح ہے اللہ موجود ہے کہنا صحیح نہیں) اور جو وجود کہ عام اور مشترک ہے وہ اس وجود خاص کا ظل ہے۔ یہاں اللہ موجود ہے کہنا صحیح ہے اللہ وجود ہے صحیح نہیں ہے جو وجودی صوفی اس فرق کو نہ سمجھتے تھے جو مجھے الہام سے معلوم ہوا ہے۔ وہ لوگ اصل او ظل میں فرق نہ کر سکے تھے اس لیے میں نے جہاں یہ کہا ہے کہ وجود اللہ کی ذات کا عین نہیں ہے بلکہ غیر ہے اس سے میرا مطلب وجودِ ظلی تھا (نہ کہ وجودِ اصلی) ظل سے مراد مراتب تنزلات میں حضرت وجود کا ظہور ہے۔ سب سے پہلا اور اشرن فرد اس ظل کے افراد میں سے وہ فرد ہے جسے ”اللہ موجود ہے“ کہتے ہیں۔

۱۷ یہاں بات فراموش نہ کرنا چاہیے کہ صوفیہ وجودیہ نے جس وجود کو عین ذات کہا ہے وہ بھی وجودِ اصلی ہی کو کہا ہے ذکرِ ظلی کو۔

(جس طرح اشک ذات احدی میں ایک نل ہے اور ایک اہل)

اسی طرح اشک صفات میں اصالت اور ظنیت پائی جاتی ہے۔

اعیان ثابتہ | کمالات ذاتیہ مرتبہ ذات میں ہیں (جیسک صوفیہ
دجدیہ کا خیال ہے) اور مرتبہ ثانی میں ان کمالات مفعول

نے وجودِ ظلی حاصل کر کے صفات کا نام پایا ہے اور یہ صفات
ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ذات ان کی اہل ہے شیخ اکبر کے
نزدیک یہی کمالات مفعول جنہوں نے علم باری میں وجودِ ظلی
حاصل کیا اعیان ثابتہ ہیں اور میرے نزدیک کمالات کی حقیقتیں
عدم اور وہ کمالات ہیں جو عدم میں منعکس ہوتے ہیں۔ عدم وجود کے
مقابل ہے اور میں شروفساد ہے جس طرح کہ وجود میں خیر و کمال ہے۔

وجود کی طرح عدم کے بھی ظل ہیں (اور عدم بھی ایک اہل ہے اور
ایک نل) پس کمالات وجود میں سے ہر کمال نے نقائص عدم
سے ہر نقص میں علم کے مرتبے میں اپنا عکس ڈالا ہے اور اس طرح
صور علیہ کی ترکیب ہوئی ہے۔ یہ کمال ان نقائص سے مل کر کمالات
کی ماہیت بن جاتے ہیں اور پھر یہ علم خداوندی میں تفصیل علمی
حاصل کرتے ہیں۔ اس طرح میرے نزدیک اعیان ثابتہ یہ عدم اور
یہ کمالات ہیں جو آپس میں مل گئے ہیں۔ یہ لانا مرتبہ علم میں تھا
لیکن خدا نے اپنی قدرت سے ان کو وجودِ خارجی بخش دیا ہے
لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان صور علیہ نے وجودِ خارجی اختیار

کر لیا ہے دیکھو کہ اس طرح اہل وحدۃ الوجود کا مسلک ثابت ہو جاتا ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان امور علیہ کے مطابق خارج میں وجود پیدا کر دیا ہے۔“
(ملاحم از مکتوب ج ۳۳ ج ۱۰ و مکتوب ج ۲۰)

ولایت و نبوت

صوفیوں کے نزدیک انسان کامل کی دو جہتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ مجاہدہ اور تزکیۂ نفس کے ذریعے خدا کا قرب حاصل کرتا ہے اس کا نام ولایت ہے۔ دوسری جہت یہ ہے کہ وہ قرب الہی حاصل کرنے کے بعد خدا کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے مامور ہوتا ہے۔ اس کا نام نبوت ہے بعض مونیوں نے کہا ہے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نبی کی ولایت نبی کی نبوت سے افضل ہے کیوں کہ اُس میں توجہ خدا کی طرف ہوتی ہے اور اس میں توجہ بندوں کی طرف۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ولی کی ولایت نبی کی نبوت سے افضل ہے۔ اسلام کے تمام فرقوں میں یہ مسلم ہے کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور علامہ اقبال کے الفاظ میں اب نوع انسانی اتنی ترقی یافتہ اور ذی فہم ہو گئی ہے کہ اسے کسی نئے نبی کی ضرورت ہی نہیں ہے لہذا ولایت ہمیشہ باقی رہے گی۔ صوفی جب فنا کے بعد بقا حاصل کر لیتا ہے تو وہ بھی مخلوق کی ہدایت کرتا ہے لیکن تمام کمالات ولایت ہی کے کمالات سمجھے جاتے ہیں جو نبی کے

اتباع سے اس کو حاصل ہوتے ہیں، نبوت کا اس میں کوئی شائبہ نہیں ہے۔ البتہ اس عام خیال کے خلاف حضرت مجدد صاحب نے ان کمالات کی اس طرح مرآت فرمائی ہے کہ کمالات دو قسم کے ہیں ایک کمالات ولایت اور دوسرے کمالات نبوت۔ کمالات نبوت کو ولایت و صحابہ اور نظریۂ اجتہاد بھی کہا گیا ہے۔ یک کمالات جد و جہد سے حاصل نہیں ہوتے اس طرح یہ نظریہ ترکِ عمل کا مؤید بن جاتا ہے۔ جس کی تصریح ذیل میں معلوم ہوگی۔ مجدد صاحب نے فرمایا ہے۔

”تجلیاتِ الہی، اذکار، ولولہ عشق و محبت، لغز ہائے شوق،

وجد و تواجد، یہ سب چیزیں مقامِ ظل میں ہیں۔ مقامِ اصل میں یہ چیزیں نہیں رہتیں۔ یہاں تک کہ محبت بھی صرف اطاعت کے معنی میں رہ جاتی ہے۔ مدنی اور غیریت کا ود کرنا بھی مقامِ ولایت میں مطلوب ہے۔ کمالاتِ نبوت میں ولایتِ ظلی کی کچھ ضرورت نہیں ہے، نہ کمالاتِ نبوت تک پہنچنے میں ولایت کی ضرورت ہے۔ جنہوں نے یہ سمجھا ہے کہ مطلب تک پہنچنے کے لیے شدید ریاضت اور مجاہدے کی ضرورت ہے ان کو یہ معلوم نہیں کہ دو سرائے اس سے زیادہ قریب اور اس سے زیادہ انتہا تک پہنچنے والا ہے۔ یہ راستہ اجتہاد کا ہے جو محض فضل و کرم پر موقوف ہے اور جو راستہ انہوں نے اختیار کیا ہے وہ اتنا بت کا ہے جو مجاہدات میں گمراہا ہے اور بہت تھوڑے آدمی ہیں جو اس راستے سے پہنچے ہیں۔ اجتہاد کے ذریعے پہنچنے والوں کی تعداد

بہت ہے تمام پیغمبرِ اودان کے صحابی اعتبار کے راستے پہنچے ہیں۔
 اعتبار والوں کی محنت صرف ادائے فکر کے لیے ہوتی ہے۔ فنا
 جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کے سوا ہر چیز کو فراموش کر دیا جائے
 خواہ وہ دنیا ہو یا آخرت، ولایت کے راستے میں لازم ہے۔ نبوت
 کے راستے میں آخرت کی قید میں گرفتار ہونا اچھا سمجھا گیا ہے۔
 اس مقام والے خدا کو موت اور لوح کی وجہ سے پکارتے ہیں
 اور غائبانہ ڈرتے ہیں آخرت کا حال یاد کر کے روتے ہیں، قبرِ اود
 قیامت کے فتنے سے ڈرتے ہیں اور مددِ خ سے پناہ مانگتے ہیں۔
 (مکتوب ۳۱ ج-۱)

اس راہ کی کچھ اور بھی خصوصیات ہیں مثلاً :
 ”دنیا میں مطلوب کو تلاش کرنا فضول ہے۔ یہاں تلاش کرنا خود کو
 پریشان کرنا ہے۔ بہت اچھی بات یہ ہے کہ نمازیں کعبے کی طرف
 توجہ کی جائے۔“

(مکتوب ۳۲ ج-۱)
 ”طریقہ انعکاس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مرید کو بھی اپنے کمال کا
 علم اور احساس ہو۔ یہ بات تو سلوک میں درکار ہوتی ہے جو دوسرے
 مسلوں کا طریقہ ہے۔ ہمارا طریقہ صحابہ کا طریقہ ہے۔ یہاں علم سلوک
 اودا سترے کرنا ہے صرف رابطہ محبت اور شیخ کی توجہ
 سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔“
 (مکتوب ۳۶ ج-۱)

”میاں شاہ حسین توحید کا طریقہ رکھتے ہیں اور اس میں خوشیہ میرے
دل میں آتا ہے کہ اس سے ان کو نکال لیا جائے تاکہ حیرت پر پہنچ
جائیں کیوں کہ حیرت ہی مقصود ہے۔“

(مکتوب ج ۱-۱)

یہ اصول جو بیان کیے گئے ہیں حضرت مجدد صاحب کے آخری اور قطعی نظریے سمجھ کر
بیان کیے گئے ہیں لیکن نظریوں سے ان مخصوص صوفیانہ نظریوں کی تردید ہوتی ہے
جن کے اولاً مجدد صاحب بھی قائل تھے اور دوسرے تمام صوفی اور خود علامہ اقبال
بھی شدت سے ان کے قائل ہیں۔ مثلاً چند اصول پیش کیے جاتے ہیں :-

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ خلافت کے لیے شرط ہے۔ چنانچہ اس
عنوان کے تحت میں حضرت مجدد صاحب، علامہ اقبال اور دوسرے محققین صوفیہ
کے اقوال بیان کیے جا چکے ہیں لیکن ابھی آپ مکتوب ۲ میں ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ
نظریہ اجتہاد میں فنا اور ترکِ ماسوا کی ضرورت نہیں ہے۔

صوفیوں میں توحید کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے اور بقول علامہ اقبالؒ

فخر کارِ خویش را سنجیدن است

رد و حرفِ لالہ ہی سنجیدن است

لیکن اس طریقے میں توحید کو اہمیت نہیں دی جاتی جیسا کہ ابھی آپ پڑھ چکے ہیں نیز یہ
تائید کے لیے حضرت شاہ غلام علی صاحب مجددیؒ کا قول ملاحظہ ہو :-

”داسرا یہ توحید میں طریقہ کمتر ظہور دارد“

(مقاماتِ نظہری)

قرآن و حدیث میں جگہ جگہ محبت کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور صراحت کی گئی ہے ۔
 وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (قرآن)، لایومن احدکم حتی اکون
 احب الیہ من والدہ وولدہ والناس اجمعین (بخاری و مسلم)
 علامہ اقبال نے فرمایا ہے ۔

دیں سراپا سو حق اندر طلب
 انتہائش عشق آفازش ادب

علامہ کا سارا کلام اس موضوع سے بھرا پڑا ہے مگر اس مسلک میں محبت کے معنی
 بقول حضرت مجدد صاحب مرت اطاعت ہیں اور بقول حضرت مرزا مظہر عاقل کار
 نکارت وصف باطن اور انفرادی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

قرآن نے کہا ہے ۔ من کان فی ہذہ اعمی فھو فی الاخرۃ اعمی
 اس کے معنی صوفیوں نے یہ سمجھے ہیں ۔

دور من کان ہذہ اعمی بشنوید اے خزان کوون سار
 ہر کرایگانہ دید محروم ست و در قیامت ز دولت دیدار
 (عطار)

اور علامہ اقبال کا مسلک ہے ۔

کمال زندگی دیدار ذات است
 طریقش رستن از بند جہات است

لیکن اس مسئلہ میں کہا گیا ہے کہ دنیا میں مطلوب کی تلاش فضول ہے۔ نماز میں بھی کعبے کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ غالب و اقبال نے اسی خیال کی تردید میں کہا ہے کہ
 ہے پرے سرحد و ملک سے اپنا مسجود قبلہ کو اہل نظر قبلہ ٹسا کہتے ہیں
 توہ این گماں کہ شاید سر آستانہ دارم بطوان خانہ کا رہے بہ عدائے خانہ دارم
 قرآن و حدیث کی رو سے بھی اہل معرفت کے خیال کے مطابق بھی خدا کی عبادت سے مقصود خدا کے سوا کچھ اور نہیں ہونا چاہیے۔

ان صلوٰتی و نسکی و محیای و معافی اللہ رب العالمین (قرآن)
 علامہ اقبال نے کہا ہے کہ

جنتِ طائے حور و غلام جنتِ آزاد گاہاں سیر و دام
 جنتِ لآعور و خواب و سرود جنتِ عاشق تماشائے وجود
 غالب نے ذیل کے شعر میں حضرت رابعہ بصریہ کے قول کا ترجمہ کر دیا ہے۔

طاعت میں تار ہے نہ ٹٹے وانگیں کی لاگ
 دوزخ میں ڈال دو کوئی نے کہ بہشت کو

لیکن حضرت رابعہ بصریہ کے اسی قول پر حضرت بصریہ صاحب نے اپنے مکتوبات میں اعتراض فرمایا ہے۔

تمام اعلیٰ مقاصد اگرچہ خدا کے فضل ہی سے حاصل ہوتے ہیں لیکن اہول
 یہ ہے کہ ہر مقصد کے لیے جدوجہد لازمی ہے الا نین جاهد و افینا
 لنھد ینھم سبلنا اور لیس لانا انسان الا ما سعی (القرآن)
 سے یہ بات صراحت کے ساتھ ثابت ہے کہ کوشش اور جدوجہد شرط اولین ہے۔

علاوہ اقبال کا وعدہ الوجود پر ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اس نے عوام کو فنی عمل سے محروم کر دیا مگر آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وعدہ الوجود سے ترکِ عمل کا کوئی ملوث نہیں ہے۔ البتہ نظریۂ شہود یہ تعلیم دیتا ہے کہ جدوجہد اور عمل کی کوئی اہمیت نہیں ہے جیسا کہ مکتوب ۳۱ کے حوالے سے بیان ہو چکا ہے۔ ترکِ عمل کے علاوہ ایک اہم بات نظریۂ شہود میں یہ بھی ہے کہ وہ عالم کو دہم تسلیم کرتا ہے اور فنی خودی کا قائل ہے۔ چنانچہ حضرت مجدد صاحب نے ان الفاظ میں اس کی صراحت کی ہے :-

”عالم کا وجود خارج میں نہیں ہے جو کچھ اس کی نمود ہے دہم کے مرتبے میں ہے۔ جو کچھ شہود اور محسوس اور مقول ہے سب دہم کے دائرے میں داخل ہے“

(مکتوب ۳۱ ج - ۱۲)

اس سلسلے میں ایک اہم بات یہ ہے کہ وعدہ الوجود کی مخالفت محض اس لیے کی گئی تھی کہ وہ متکلمین کے مسلک کے خلاف ہے اور نظریۂ شہود کی ضرورت ہی متکلمین کی تائید کے لیے ہوئی تھی۔ مگر آخری نتیجے میں نظریۂ شہود بھی متکلمین کے مسلک کے خلاف ہی ثابت ہوا کیوں کہ نظریۂ شہود کی رو سے عالم دہم ہے۔ مگر متکلمین کا مسلک نظریۂ شہود کے عالم دہم نہیں اور اشیاء کی حقیقتیں موجود واقعی ہیں۔ ”حقائق الاشیاء ثابتہ“۔ فنی خودی کے ثبوت میں حضرت مجدد صاحب کی ذیل کی عبارت کافی ہوگی: ”مباح ضرورہ“

کے فرقوں میں جس فرقے کو وہ سب فرقوں سے زیادہ بلند اور قرآن و حدیث کے مطابق سمجھتے ہیں اس کی تعریف میں فرماتے ہیں :-

”یہ لوگ نیستی کے سمندر میں ایسے گم ہیں کہ نہ اپنی خبر رکھتے ہیں عالم کی“

(مکتوبہ ج ۱۰)

حضرت مجدد صاحب نے ایک جگہ فرمایا ہے :-

”پس پاک ہے وہ ذات جس نے نورِ ظلمت کو ایک جگہ کر دیا“

اس طرح ہماری توجہ کا رخ ایرانی ثنویت کی طرف پھر جاتا ہے جہاں خدا سے لے کر ساری کائنات نورِ ظلمت پر تقسیم کر کے دو دو کر دی گئی ہے یہ ثنویت نظریۂ شہود میں بہت نمایاں ہے۔ مثلاً۔

وجودِ دو ہیں ایک اصلی و دوسرا ظلی۔ خدا کی ذات ایک اصل ہے۔ ایک ظل

ذات کے علاوہ خدا کی صفات کے بھی دو مقام ہیں۔ اصلی اور ظلی۔ خارج بھی دو ہیں۔

ایک حقیقی ایک ظلی۔ خارج حقیقی میں صرف خدا اور اس کی آٹھ صفیں موجود ہیں۔ ان کا

وجود خدا کی ذات سے علیحدہ ہے یہ صفات بھی قدیم ہیں۔ خارج ظلی یا وہی میں ممکنات

ہیں جن کا وجود حقیقت میں کچھ نہیں ہے فقط وہم ہے جس نے یقین کی شکل اختیار

کر لی ہے جس طرح شعبہ باز کوئی باغ لگا دے۔ ولایت بھی ایک اصلی ہے

ایک ظلی ہے۔ مخلوقات بھی دو طرح کی ہیں ایک عام مخلوقات جو برائیوں اور شر کا

مصدر ہیں۔ دوسری خیر و شر یا نور و ظلمت کا مجموعہ ہو کر خارج ظلی میں موجود ظلی ہیں۔ دوسری

مخلوق پیغمبر اور فرشتوں کی جماعت ہے۔ یہ خدا کی بنیاد صفات کے مظاہر و مراہب ہیں۔

توحید بھی دو ہیں۔ وجودی اور شہودی۔ توحید وجودی ایک کو موجود جاننا ہے اور توحید

شہودی ایک کو موعود دیکھنا اگر وہ بکھر زیادہ کو موجود جانتا ہے۔ عدم بھی وہیں۔
اصلی اور ظلی۔

مجدد صاحب کے مقلدین

یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ سلسلہ مجددیہ میں بعض ایسے محققین بھی ہیں جنہوں
نے مراعاتِ ائمہ و نظریہ شہود پر تنقید کی جس اس سلسلے میں بہت اجمال کے ساتھ
ہم حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حضرت مرزا مظہر جان جاناں دہلوی اور حضرت
قاسمی ثناء اللہ پانی پتی کے کلام سے اقتباسات پیش کرنے پر قناعت
کریں گے۔

”حضرت مرزا مظہر دہلوی“

وفات ۱۱۹۲ھ

حضرت مرزا صاحب اس سلسلے کے مشہور بزرگ ہیں یہ حضرت تید نور الدین محمد
بایاوی کے مرید اور خلیفہ ہیں یہ صاحب کو حضرت سیف الدین سے ارادت ہے اور
ان کو حضرت شیخ محمد مصوم لقب بے عروۃ الوثقی سے خلافت و بیعت ہے اور ان کو اپنے
والد حضرت مجدد صاحب سے خلافت ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے فرمایا ہے کہ
میں نے مرزا صاحب سے بہتر شیخ طریقت کہیں نہیں دیکھا۔ شاہ صاحب اپنے
مکتوبات میں بھی مرزا صاحب کو تمیز طیفہ احمدیہ لکھتے ہیں جو اس طریقے میں بہت

لقب ہے۔

حضرت مجدد صاحب نے کئی جگہ ایسے دعوے فرمائے ہیں جن سے دوسرے اولیاء اللہ پر ان کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ اس بارے میں مرزا صاحب نے فرمایا ہے :-

”مجدد صاحب نے ایک نیا طریقہ بیان کیا ہے۔ ان کو اولیاء اللہ کے برابر سمجھنا یا بزرگوں پر فضیلت نہیں دینی چاہیے کیوں کہ وہ مجدد صاحب کے مرشدوں میں ہیں“

(ملفوظات مرزا صاحب ص ۴۴)

کچھ اور دعوے لیے ہیں جن سے بہت سی مشکلات پیدا ہو سکتی ہیں اور جن کا ذکر حضرت مجدد صاحب کے احترام کے سبب سے چھوڑا جاتا ہے۔ غالباً ان کے ہی متعلق حضرت مرزا صاحب نے فرمایا ہے :-

”ان کے (مجدد صاحب کے) کلام کی سمجھ میں نہ آنے والی باتوں (مثلاً بہات) کو ان کے حکمت (صاف اور صریح باتوں) کے مطابق تاویل کرنی چاہیے یا خدا کے سپرد کر دینا چاہیے جو ظاہر اور پوشیدہ کا جاننے والا ہے اور حضرت مجدد کو معذور سمجھنا چاہیے کیوں کہ اس قوم کو بہت سے مضر عارضے ہوتے ہیں؛ کبھی غلبہٴ حال میں

۱۷ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مکتوب ج ۲ - مکتوب ج ۳ - ۳۶/۲ ج ۲

(از مکتوبات امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی)

ان کی عبارت ان کی مراد تک نہیں پہنچتی اور کبھی معلومات کشفی میں وہم و خیال شامل ہو جانے کی وجہ سے غلطی واقع ہو جاتی ہے۔“

(مکتوب مرزا صاحب ۵)

وحدة الوجود کے انکار کے متعلق مرزا صاحب کا ارشاد ہے :-
 ”مجدد صاحب کا توحید و جودی سے انکار علمائے ظاہر کے انکار کی طرح نہیں ہے بلکہ وہ اس مقام کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس کی تصدیق کرتے ہیں صرف اتنا ہے کہ مقصود کو اس سے بالائے سمجھتے ہیں۔“

(مکتوب مقامات منظری)

مجدد صاحب نے وجود کو خدا کی ذات پر زائد فرمایا ہے اور خدا کو وجود سے بھو پاک ثابت کیا ہے۔ مرزا صاحب نے فرمایا ہے :-

”وجود اور ذات درحقیقت دونوں ایک ہی ہیں بینہ نزاع لفظی ہے۔
 مجدد صاحب نے وجود کا اطلاق محض احتیاط کے سبب سے نہیں کیا۔
 کیوں کہ شرع میں یہ لفظ اس محل پر استعمال نہیں ہوا ہے۔“

(مکتوب مقامات منظری)

اس محل مرزا صاحب نے ارباب وحدة الوجود کے مسلک کی تائید فرمائی ہے کیوں کہ جودی اہل فکر ہی وجود کو عین ذات کہتے ہیں۔

قاضی شہداء اللہ پانی پتیؒ

قاضی صاحب علم ظاہر ہیں حضرت شاہ ولی اللہ کے امد علم باطن میں حضرت مرزا مظہر کے شاگرد خاص اور حلیفہ و طریقت ہیں۔
 مجدد صاحب نے خدا کی آٹھ صفتوں کو خارج میں موجود اور غیر ذات بلکہ ہے۔
 اس کے متعلق قاضی صاحب کا ارشاد ہے۔

”صفات کے غیر ذات ہونے سے یہ مطلب ہے کہ عقل میں ہر ایک صفت علیحدہ آتی ہے نہ یہ کہ ہر ایک خارج میں مستقل موجود ہے۔“
 اسی طرح مجدد صاحب نے سریان ادا حاطہ اور معیت فانی کی نفی کی ہے اور اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ خدا اپنے علم کے اعتبار سے ہمارے ساتھ ہے۔
 قاضی صاحب سریان کے قائل ہیں اور اس طرح وعدۃ الوجود کی تائید فرماتے ہیں۔

”یہدی اللہ نورہ من یشاء۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ عارف کو مراتب و فہم کی طرف ہدایت کرتا ہے اور اسے یہ معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ ذات کا فہم تمام صفات اور شیون اور ظلال و کمالات میں ساری ہے۔ اللہ نور السموات والارض اس آیت میں اللہ کا نام خصوصیت سے لانا اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کی ذات ہی ہے جس سے کہ تمام اشیاء موجود ہیں نہ کہ غیر۔“
 (مکتوب دوم قاضی صاحب)

وعدۃ الوجود کی تائید میں قاضی صاحب نے فرمایا ہے :-
 ”جب گہری نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ نیست ہے
 موجود صرف خدا ہی ہے“

(مکتوب اول)

”جو لوگ اور باب وعدۃ الوجود کے اقوال مثلاً
 چوں کہ بے رنگی اسیر رنگ شد موسیٰ باموسیٰ در جنگ شد
 (ردمی)

یا

ہم سایہ دہم نشین دہم رہ ہمارا دست در دلیق گدا و اطلس شر ہمارا دست
 (جائی)

وغیرہ کہنے والوں کو کافر کہتے ہیں وہ غلط کہتے ہیں۔

(مکتوب ۵)

بعد صاحب نے فرمایا ہے کہ کمالات نبوت میں فنا کی ضرورت نہیں ہے۔
 جس کے معنی لسیاں ماسوی اللہ کے ہیں وہ لازم ولایت ہے۔ کمالات نبوت میں
 محبت یعنی معنی اطاعت نہ جاتی ہے۔
 قاضی صاحب فرماتے ہیں :-

”تقویٰ بغیر ولایت کے صورت پذیر نہیں ہوتا اور ذل نفس جن کی
 حرمت کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے جب تک نائل نہیں ہوں
 تقویٰ کس طرح صورت پذیر ہو سکتا ہے اس کے لیے فنا کے نفس

مردی ہے۔ فنائے نفس یہ ہے کہ غیر اللہ کی محبت کی دل میں قلعہ
گنجائش نہ ہو۔

(ارشاد الطالبین صفحہ ۱۳)

اس کے علاوہ قاضی صاحب نے ارشاد الطالبین میں ثابت کیا ہے کہ قرآن و
حدیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہی طریقِ ولایت ہے جسے حدیث میں
احسان کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اور تعارف کی ولایت و قرب سے وہی قرب مراد
ہے جو حدیث بخاری میں آیا ہے۔ مجدد صاحب نے فرمایا ہے کہ اصل چیز عقائد
کو صحیح کرنا اور اپنے عقائد کو اہل سنت و الجماعت کے مطابق بنانا ہے۔

(مکتوب ۱۲ ج ۱)

اس کے متعلق قاضی صاحب کا ارشاد یہ ہے ۱۔

”صحیح عقائد جو قرآن و حدیث اور جامع اہل سنت و الجماعت کے
موافق ہوں اور اچھے اعمال، فرائض، واجبات سنن و مستحبات
کی ادائیگی، حرام، مکروہ اور مشتبہ چیزوں اور بدعتوں کا چھوڑنا
یہ سب ظاہری کمالات ہیں۔ باطنی کمالات ان کے علاوہ ہیں جیسا کہ
حدیث احسان سے ظاہر ہے“

(ارشاد الطالبین صفحہ ۱۳)

حضرت مجدد صاحب نے ظل کے متعلق بہت کچھ فرمایا ہے اور اس پر
اپنے سارے نظریے کی بنیاد رکھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی مکتوب
دہلی میں مجدد صاحب کو ظل کا قائل تسلیم کیا ہے۔ اس بارے میں قاضی صاحب

کا ارشاد ہے :-

”ظن اور عکس کا لفظ مجازاً اور حالت سکر میں کیا گیا ہے ورنہ جب
رسول اللہ کے سایہ نہ تھا تو اُن کے خالق کے سایہ کہاں“

(ارشاد الطالبین صفحہ ۲۵ و مکتوب)

مجدد صاحب نے کمالاتِ نبوت کے ذکر میں فرمایا ہے کہ اس مقام کے لوگ
جنت کی تمنا کرتے ہیں۔ ورنہ سے ڈرتے ہیں وغیرہ اور اسی سلسلے میں انھوں نے
حضرت رابعہ پر بھی اعتراض کیا ہے۔ حضرت قاضی صاحب نے مجدد صاحب کے
اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے حضرت رابعہ کی تائید کی ہے اور اس پر بخاری
مسلم کی متفق علیہ حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(ارشاد الطالبین صفحہ ۸)

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی

۱۰۲۰ھ تا ۱۰۶۲ھ

حضرت مرزا مظہر ارد قاضی ثناء اللہ حضرت مجدد صاحب کے نہایت شدت
سے معتقد ہیں۔ ان حضرات کا مجدد صاحب سے اعتقاد آپ ملاحظہ کر چکے۔ حضرت
شاہ ولی اللہ جن کی حیثیت علم ظاہر میں بھی امام اور مجدد کی ہے۔ مجدد صاحب ہی
کے سلسلے کے ایک شیخ ہیں اور اُن کو دو واسطے سے حضرت مجدد صاحب سے
شرفِ خلافت حاصل ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی جو شاہ ولی اللہ کے فلسفے کے
بڑے ماہر سمجھے جاتے ہیں۔ تحریر فرماتے ہیں :-

”خواجہ باقی باللہ (مجدد صاحب کے مرشد، نظریہ وحدۃ الوجود کے بہت بڑے امام تھے ان کی امامت اشراقی طرز کی ہے۔ وحدۃ الشہود کا اسکول امام ربانی (مجدد صاحب) نے مرتب کیا ہے۔ خواجہ خورشید (خواجہ باقی باللہ کے صاحب زادے) اور شاہ صاحب کے والد اور چچا اگرچہ امام ربانی سے پورے طور سے مستفید ہوئے تھے مگر ان کا فکر وحدۃ الوجود کی طرف مائل ہے“

(فرقان شاہ ولی اللہ نمبر ۲۳۷ و ۲۳۸)

اس ضمن میں حضرت شاہ صاحب کے مکتوب مدنی سے اقتباس اور خلاصہ پیش کر دینا کافی ہے۔ شاہ صاحب کی رائے یہ ہے:—

”میں کہتا ہوں کہ یہ قول (وحدۃ الوجود) عقلاً اور کشفاً دونوں طرح صحیح ہے۔۔۔ یہ تمام کلام صحیح ہے جس کا کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا اس پر اہل عقل کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے۔۔۔ صوفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ عالم عین حق ہے تو اس سے وجود انشاء کی نفی نہیں ہوتی۔۔۔ مجدد صاحب نے جو شیخ اکبر کی مخالفت کی وہ بغیر سوچے سمجھے کی اور یہ علمی لغزش ہے۔ اس سے علما محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یہ بات مجدد صاحب کے عالی مرتبہ ہونے کے خلاف نہیں ہے۔

اگر کوئی کہے کہ یہ اہل سنت کا مذہب ہے اس لیے اسے ماننا واجب

ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اہل سنت اُس زمانے کے لوگ تھے جن کے بہتر ہونے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہی دی، ان لوگوں میں سے کسی سے معایت نہیں کی گئی کہ کبھی کسی نے صفات کے متعلق بات کی ہو کہ وہ ذات پر زائد ہیں یا نہیں اور اگر زائد ہیں تو اختراعی امور ہیں یا خارج میں موجود ہیں۔ متاخرین کا یہ فرق جو اہل سنت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے ہم ہی ایسی باتیں کرتے ہیں۔ ازل تو ان کی یہ بات بدعت ہے کیوں کہ اگلے لوگوں میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا اور اگر بدعت نہ بھی ہو تو وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔

(مکتوب ملنی)

حضرت مولانا سید امجد علی شاہ امیر اکبر آبادی

وفات ۱۲۳۰ھ
۱۸۱۳ء

حضرت شاہ ولی اللہ کا سلسلہ خواجہ غلام محمد کے واسطے سے حضرت مجدد صاحب تک پہنچتا ہے حضرت خواجہ غلام محمد باقی باللہ کے صاحبِ زادے ہیں اس لیے قیاس ہو سکتا ہے کہ شاید خواجہ غلام محمد نے اپنے پیر مجدد صاحب کے مقابلے میں لپے والد کا کشفِ صحیح سمجھا ہو اور اس طرح شاہ ولی اللہ کے لیے وحدۃ الوجود کو صحیح سمجھنے میں آسانی ہوئی ہو حالانکہ شاہ صاحب کی شخصیت کو زیادہ تقلید سے بلند ہے لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خواجہ غلام محمد کے سلسلے کے علاوہ مجدد صاحب کے

دوسرے سلسلوں میں بھی وحدۃ الوجود ہی کو صحیح سمجھا جاتا تھا۔ مثال میں حضرت
اصغر کبر آبادی کو پیش کر سکتے ہیں۔ حضرت اصغر آگرہ کے مشہور صوفی عالم اور شاعر تھے۔
آپ کو حضرت شاہ منیا الدین بلخی سے بیعت تھی اور مولانا بلخی دو واسطوں سے
حضرت شاہ محمد معصوم کے خلیفہ تھے۔ شاہ محمد معصوم مجدد صاحب کے صاحبزادے
اور خلیفہ ہیں۔ حضرت اصغر کا فارسی اور اردو کا مطبوعہ دیوان ہے اس میں ایک
منظوم مکتوب ہے جو اسی عہد کے ایک مشہور صوفی شاہ محمدی بیدار کے نام لکھا
گیا ہے۔ ان اشعار میں جو مسلک بیان کیا گیا ہے۔ وہ حالص ابن عربی کا مسلک

۱۔ معتق کا سلسلہ نسب حضرت اصغر رحمۃ اللہ علیہ تک اس طرح پہنچتا ہے محمد علی ابن سید اصغر علی شاہ
ابن سید مظفر علی شاہ الہی معتق جو اہل حق امین سید منور علی شاہ ابن سید اجد علی شاہ اصغر رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔
نواب مصطفیٰ خان شیف نے ان الفاظ میں حضرت کا تذکرہ کیا ہے: "اصغر تخلص سید اجد علی کبر آبادی
ہیں برادر حکیم محمد میر کہ ازرقائے محترم حضرت والدہ اجد وہ ازہ و دان اجد است اندشاہ ہدایت
بغدادی علیہ الرحمۃ خلافت یافتہ بوقر و وقار تمام و قورح و ثقلات نام زندگانی کردہ از خیالات
اوست نہ

ہواوں کے خطاب تو اپنے جینے سے

لگا ہی لوں گا میں اس تھکن کو سینے سے

(گمشدین بخار صفحہ ۲۳)

اس جگہ اپنے سلسلہ نسب کا ذکر مجدد صاحب سے سلسلہ حقیقت ظاہر کرنے کے لیے کیا

میکش

گیا ہے۔

ہے بکر اصطلاحات اور الفاظ بھی وہی ہیں۔ آخری شعر میں یہ تصریح کر دی گئی ہے کہ یہ مسلک مجھے مولانا منیا الدین سے پہنچا ہے۔ مکتوب بہت طویل ہے۔ چند شعر پیش کیے جاتے ہیں :-

آئینِ دل و صیقلِ شہادت	تمثالِ جہاں وجود از دیافت
بے شبہ و بر شبہ دوست آدم	بے شکل و شکل دوستِ عالم
موجودِ ہجرتِ ہیولا است	اُن ذاتِ احدیاءِ ایشیاست
در دیر ز ہر صمغ انا اللہ	واضح باشد بہ جانِ آگاہ
بیگانہ و خویش از وہ بہبود	نمود ما بد خویش و خویشِ معبود

اللہ بہ صمدتِ مظاہر	باشد بہ مکان و کون ظاہر
واللہ باللہ دریں گمان نیست	جز ذاتِ خدا دریں جہاں نیست
تو حید ہمیں و مابقی خیر	پیدا بود درین جہاں غیر

ایں مشرب من بے متین است
کا مہ خستہ ضیاء دین است

ان حضرات کی تائید و تردید کا خلاصہ آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ یہ تاہم دو ترمید حضرت مجدد صاحب ہی کے مریدین و اہل سلسلہ میں ہوئی ہے اس موقع پر یہ گزارش بے محل نہ ہوگی کہ حضرت مجدد صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ ارباب وحدۃ الوجود نے اس مرتبے سے ترقی نہیں کی جسے مجدد صاحب مقام وحدۃ الوجود

اور باب وحدۃ الوجود مقام جمع یا فنا سے تعبیر کرتے ہیں لیکن یہ دعویٰ اس لیے صحیح نہیں آتا کہ ارباب وحدۃ الوجود اس مقام کو خود آخری مقام نہیں سمجھتے بلکہ آخری مقام جمع الجمع سمجھا جاتا ہے، جس کو حضرت مجدد صاحب نے نظر انداز فرمایا ہے۔

مجدد صاحب کا خیال ہے کہ شیخ اکبر نے مقام وحدۃ الوجود سے ترقی نہیں کی لیکن فتوحات کمیلہ کے باب ۳ میں شیخ اکبر نے حضرت ہارون علیہ السلام کا یہ مکالمہ نقل کیا ہے۔
ہارون علیہ السلام نے فرمایا:۔ اس حال میں کہ جب تم بجز خدا کے کسی کو نہیں دیکھتے تو کیا درحقیقت عالم بھی فنا ہو جاتا ہے جیسا کہ تمہیں شاہدہ ہوتا ہے یا کہ عالم باقی رہتا ہے؟

شیخ اکبر — عالم تو باقی رہتا ہے لیکن ہم عالم کو دیکھنے سے محجوب ہو جاتے ہیں۔

ہارون علیہ السلام — اس شہود میں جس قدر تم عالم کے دیکھنے سے محجوب ہوتے ہو اسی قدر خدا کے متعلق تمہارا علم ناقص ہے کیوں کہ عالم کے سارے اجزاء نشانات الہی ہیں۔

اس کے بعد شیخ اکبر تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت ہارون سے مجھے وہ علم حاصل ہوا جو پہلے حاصل نہ ہوا تھا۔

حضرت مجدد صاحب نے وحدۃ الوجود کو ایک حال تسلیم کیا ہے جو سائیکین پر اثباتیہ سلوک میں وارد ہوتا ہے اس کی مثال انھوں نے یہ دی ہے کہ جس طرح طلوع آفتاب کے وقت ستارے معدوم ہونے لگتے ہیں مگر حقیقت میں وہ معدوم نہیں ہوتے اسی طرح ایک مقام یرساک کی نظریں سوائے حق تعالیٰ کے

ہر شے معدوم ہونے لگتی ہے لیکن درحقیقت معدوم نہیں ہوتی۔ اس لیے وحدۃ الوجود کا نظریہ غلط ہے اور عالم غیر حق ہے۔

اس دریافت کو مجدد صاحب نے اپنا کشف فرمایا ہے اور حقیقت مجدد ہی ہے مگر اتفاق سے یہ کشف اپنے تمام تصورات، الفاظ اور تشبیحات کے ساتھ خالص ایرانی ہے جسے ہم دبستان مذاہب سے نقل کرتے ہیں۔ دبستان کا مصنف اور مؤرخ صاحب ہم عصر ہیں :-

”گفتہ انداز وصول بہ مبداء کہ صوفیہ آن را بہ فناء بقا تعبیر کردہ اند پیش عظمائے اشراقیہ ایران نہ آن است کہ ممکن را با واجب امتزاج است یا امکان نیست شود بلکہ مراد آن ست کہ چوں آفتاب واجب ظہور فرماید در نظر ممکنات ستارہ سیما ازاں پوشیدہ شود“

(دبستان مذاہب، ج ۱، اول، عقیدہ پائیکان)

اس کے علاوہ اگر کشف کو دلیل سمجھا جائے یا وحدۃ الوجود کو مخالفہ کشفی کہا جائے تو وحدۃ الشہود بھی مخالفہ کشفی ہو سکتا ہے اور ایک کے مقابلے میں لاکھوں اہل باطن کا کشف کس طرح غلط کہا جاسکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے حامیوں کا استدلال یہ نہیں ہے کہ ہمیں یہ مسلک از روئے کشف ثابت ہوا ہے بلکہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمیں یہ نظریہ سند متصل سے پیغمبر اسلام سے پہنچا ہے اور قرآن و حدیث اور کشف و یقین سے بھی ثابت ہوا ہے۔ عقل و فلسفہ نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ اس کے خلاف نظریہ شہود کے بانی کا اقرار ہے کہ میرے مرشد اور میرے والد کا مسلک وحدۃ الشہود نہ تھا اور

ابتدا میں مجھ پر بھی اذدوئے کشف وحدۃ الوجود ہی ثابت ہوا تھا اگر بعد میں مجھ پر کشف ہوا کہ وحدۃ الشہود صحیح ہے۔

اس طرح یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ مسلک شہود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں پہنچا ہے۔ اور متقدمین اور مجدد صاحب کے اشیاع کا مسلک وحدۃ الوجود ہی تھا۔ وہ معارف جو مجدد صاحب پر منکشف ہوئے ہیں، ان کا تعلق خود ان کے الفاظ میں ولایت مجددی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں بلکہ ولایت احمدی یعنی مجدد صاحب کی ولایت سے ہے۔ (لاحظہ ہو مکتوب ۹۶ ج ۲ - ۳)

حضرت مجدد صاحب کے علاوہ ان کے مقلدین نے بھی تسلیم کیا ہے کہ یہ کمالات و مقامات مجدد صاحب سے پہلے کسی کو حاصل نہیں ہوئے۔

(ارشاد الطالبین صفحہ ۱۲۴)

مرزا مظہر نے فرمایا ہے کہ ——— مجددی طریقے کے لوگ کمالات نبوت بکرا اس سے بھی اونچے مقامات پر پہنچے ہیں۔ ”کمالات طہیات“

نظریہ شہود اور دوسرے نظریے

وحدۃ الوجود کا نظریہ اپنی ظاہر صورت میں اسلامی تصوف اور دیانت کا مشترک مسئلہ ہے۔ اس لیے اس نظریے کو دیکھنے سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ جن

مستشرقین نے اسلامی تصوف کو دیوانت سے ماخوذ بتایا ہے ان کا خیال درست ہے۔ دوسری طرف نظریہ شہود وحدۃ الوجود کے خلاف ہے اس لیے اسے خالص اسلامی کہنا درست معلوم ہوتا ہے لیکن اگر غور سے کام لیا جائے تو اسلامی وحدۃ الوجود اور دیدانتی نظریوں میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے بلکہ نظریہ شہود میں بہت سے نظریے ایسے ملتے ہیں جو خالص ہندی ادویاتی نظریات سے مشابہ ہیں۔ نظریہ شہود اور ہندی تصوف کی مماثلت کی طرف سب سے پہلے علامہ اقبال ہی نے اشارہ فرمایا اور ان کی رہنمائی میں ہم اس تحقیق کو قدرے تفصیل سے پیش کرتے کے قابل ہو سکے۔

”تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ مابعد کے صوفیاء فرقوں نے جیسے نقشہ بندی اس تحقیق کو حاصل کرنے کے دوسرے نتائج بھی ایجاد کیے یا یوں کہو کہ ہندی دیدانتیوں سے ان کو مستعار لیا۔ کنالینی کے ہندی نظریہ کے تقلید میں انھوں نے تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفی کا مطلع نظریہ ہوتا ہے کہ مراتب کے چند طریقوں کے استعمال سے ان کو متحرک کرے اور اس کے ذریعے سے رنگوں کی ظاہری کثرت و تعدد میں بالاتر اس اساسی نور کو متحقق کر لے جو بے رنگ ہے اور جس کی وجہ سے ہر شے دکھائی دیتی ہے لیکن وہ خود غیر مرئی ہے۔ جسم کے توسط سے ان مراکز نور کی مستمر حرکت اور بالاتر ان کی مماثلت کا متعلق مختلف اسمائے الہی اور دیگر پراسرار کلمات کے ورد سے

جسم کے سالمات حرکت کے ایک متعین راستے پر پڑ جاتے ہیں اور اسی سے مراکز نور کی مائلت کا تحقق ہوتا ہے (صوفی کے پورے جسم کو متحرک دیتا ہے اس واقعے سے کہ یہ تمام طریقے ایرانی صوفیا کو معلوم تھے فان کسمر کو ایک غلط فہمی ہو گئی جس کی بنا پر وہ تھوٹ ہی کے پورے واقعے کو دیدانتی تصورات کے اثر سے منسوب کرتا ہے۔ مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے اور اعلیٰ درجے کے صوفیا ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔

(فلسفہ نجوم صفحہ ۱۰۸)

علامہ اقبال نے جن چھ لطائف کا ذکر کیا ہے ان کی مزید وضاحت دوسرے مصنفین نے کی ہے۔ یہ لطائف مجددیہ طریقے کے ساتھ مخصوص ہیں شاہ ولی اللہ نے القول الجمیل میں صوفیوں کے مخصوص سلسلوں کا اور ان کی تعلیمات کا علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے اور لطائف کو مجددیہ طریقے سے مخصوص کیا ہے۔

”شیخ محمد مجدد الف ثانی کے طریقے اور اشغال کا بیان مناسب ہے کہ ہم انھیں اجمال کے ساتھ بیان کریں۔ حق تعالیٰ نے انسان میں چھ لطیفے پیدا کیے ہیں جن کی حقیقتیں جدا جدا ہیں جیسا کہ مجدد صاحب اللہ ان کے اتہام کرنے والوں کے کلام سے ظاہر ہے یا یہ لطائف نفس ناطقہ کی جہات اور اعتبارات ہیں“

(القول الجمیل)

ملفوظات اقبال میں میاں گل حسن شاہ صاحب اور علامہ اقبال کی ملاقات کا

ذکر ہے: ”تذکرہ خوشیگیل حسن شاہ صاحب کی تصنیف ہے اس میں صراحت کی گئی ہے کہ سید غوث علی شاہ قلندر نے متعدد مسلمان اور ہندو صوفیوں سے بیعت کی اور تعلیم طریقت حاصل کی۔ ان کا ارشاد ہے کہ:-

”دار و مدار خاندان نقشبندیہ کا لطائف ستہ (چھ لطائف) پر ہے“
اس کے بعد لطائف کی ترتیب اور محل وقوع اور نام تحریر فرما کر فرماتے ہیں:-
”اور یہ لطائف ستہ سنیاں ستائیں بھی ہیں۔ کھٹ کنول، یا کھٹ پکر
بطریق یوگ شاستریہ میں: نابھہ کنول، سن کنول، ہر وٹے کنول،
بھر گئی، ترکھی، بھونر گھٹا۔“

(تذکرہ خوشیگیل مطبوعہ جوہر ہند ۱۳۶ تا ۱۵۲)

ستھیارتھ پرکاش میں ہے کہ جن مت چھ جوہروں سے عالم کی ترکیب کا قائل ہے۔

عالم کی ماہیت

مجدد صاحب کے نزدیک عالم ایک طرح سے وجود و عدم کا مرکب ہے جو ذخیرہ اور نور ہے اور عدم شر و ظلمت وجود کے بھی ظل ہیں اور عدم کے بھی یہی ظل آپس میں مل گئے ہیں۔ وجود نے اپنا عکس عدم پر ڈالا ہے۔

”مانی (ایرانی فلسفی) کا خیال ہے کہ اشیا کی یکثرت و گونا گونی نور و ظلمت کے ان ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے جو ایک دوسرے سے آزاد ہیں ظلمت میں جو کہ غفلت کی نسائی قوت ہے شر کے عناصر پوشیدہ تھے“ (فلسفہ و عجم)

شیخ الاشراق کا مذہب یہ ہے کہ یہ وسیع منظر جس کو ہم کائنات سے موسوم کرتے ہیں ایک ظل اور سایہ ہے لا محدود تجلیات اور نورِ اولیٰ کی شعاعوں کا۔
(فلسفہ عجم)

”ظلیہ مسلک کے دیدانتی یعنی برہم آشرم کے تابعین خیال کرتے ہیں کہ جب جہت یا یہ میں منکس ہوتا ہے تو منظر ہی ای شور پیدا ہوتا ہے اور جب او دیا میں معکوس ہوتا ہے تو فرد یا جو پیدا ہوتا ہے۔“

(تاریخ ہندی فلسفہ)

مکتوبات مجدد صاحبؒ میں بیان کیا گیا ہے کہ بعض مخلوق بے واسطہ صفات و ذات کا عکس ہے اور بعض ظل کا ظل ہے۔

ایرانیوں کے عقائد یہ ہیں کہ خدا کی مخلوق عقلِ اول ہے۔ آفتاب خدا کا سایہ ہے۔ اس سائے سے دوسرے سائے پیدا ہوئے ہیں۔
(دہستان مذاہب)

حضرت مجدد صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عالمِ وہم اور ایک شعبہ ہے جس کی نمود تو ہے مگر حقیقت نہیں۔ شکر کے دیدانت اور یوگ و ششٹھ کا یہی عقیدہ ہے۔ اسی طرح یونانی سوفسطائی اور بدھ مت کے پیرو بھی عالم کو وہم سمجھتے ہیں۔ ناصر خسرو باطنی لقب بہ حجت عالم کو خدا کا ایک وہمی ظل کہتا ہے۔

نظریہ شہود میں خدا کی ذات کے دو مقام^۱ بیان کیے گئے ہیں اسی طرح گیتا میں خدا کی فطرت دو قسم کی بیان کی گئی ہے۔ غرض یہ ایسے اساسی اور بنیادی اشتراک ہیں جو ایرانی باطنیت، ہندی فلسفے اور نظریہ شہود میں پائے جاتے ہیں اور جو رشتے جوڑنے والے مغربی محققین اور ان کے مقلدین کی دل چسپی کا موضوع بن سکتے ہیں۔

۱۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے اس مقام پر دو موطن کا لفظ استعمال فرمایا ہے:

”ذات و صفات الہی را دو موطن است یکے موطن خارج حقیقی و دوم مرتبہ علم واجبی“

مکتوب قاضی صاحب

ایرانی نظریات

نظریہ شہود کے بعد ایرانی نظریات سے واقفیت مناسب ہے کیوں کہ نظریہ شہود میں بہت سے نظریے ایرانی فلسفے کے ماتند ہیں اور مسلک شہود کو سمجھنے کے لیے ان کا مطالعہ اسی طرح ضروری ہے جس طرح ابن عربی کے مسلک وجود کے لیے نو فلاطونیت وغیرہ کا مطالعہ ضروری تھا اس کے علاوہ ایرانی اور ہندی نظریات میں ایک نسلی اور فکری تعلق بھی ہے۔ کہا گیا ہے کہ اسلامی تصوف نے ایرانی زبان اور ثقافت سے نمایاں حصہ لیا ہے اور تصوف پر بھی اس نے ایک ایسا اثر چھوڑا ہے جو اس کے مزاج کا جز بن کر رہ گیا ہے۔ ایران میں اسلامی تصوف اگرچہ عرب اور عراق سے پہنچا مگر ایرانی آب و ہوا اس کے لیے سازگار تھی اس لیے ایران نے اسے قبول ہی نہیں کیا بلکہ بہت کچھ حسین بنا کر پیش کیا۔ اس مشاطگی میں بقول اقبال ایرانی شعرا کا بڑا حصہ ہے جن کی اکثریت حسن اتفاق سے صوفی اور اہل دل تھی اور یہ حقیقت ہے کہ اگر ہمارے ہاتھ میں قدیم اسلامی عراق و عرب کی صوفیانہ تصانیف نہ ہوتیں تو خالص عربی تصوف کا تصور بھی دشوار تھا۔

ملا فانی کشمیری نے ”دستان مذاہب“ میں ایرانیوں کے عقائد کا ذکر تو کیا ہے لیکن نہ اس میں تاریخی ارتقا کا لحاظ رکھا ہے اور نہ بانیان مذاہب

کے نظریات علیحدہ علیحدہ بیان کیے ہیں۔ اس سے اتنا تو مزید معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنف کے عہد میں جو مغل بادشاہ شاہجہاں کا عہد تھا پارسیوں کے عقائد کیا تھے۔ اس لیے اس کتاب میں سے ایرانی عقائد کا بالاجمال ہی فکر کیا جاسکتا ہے۔

ایرانی عقائد کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی پہلی مخلوق عقل ہے۔ آفتاب خدا کا سایہ ہے اس سائے سے دوسرے سائے پیدا ہوئے ہیں۔ ہر آسمان کی ایک عقل اور ایک روح ہے۔ آسمانوں کا شمار نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ستارے کا ایک آسمان ہے اور ستارے بے شمار ہیں۔ انسان کی روح ازلی ہے یعنی حادث بھی مانتے ہیں مگر وہ بھی غیر فانی مانتے ہیں۔ اعمال کے اعتبار سے ہر روح کا انجام مختلف ہے۔ کوئی روح بحرواتِ فلکی میں شامل ہو جاتی ہے، کوئی جسم مثالی حاصل کر کے زمین کا فرشتہ بن جاتی ہے اور باغ و بہشت میں رہتی ہے اور اگر اچھائی زیادہ ہے لیکن کثافت جسمانی دور نہیں ہوئی تو ایک جسم سے دوسرے جسم میں ڈالی جاتی ہے اور آواگون (تناسخ) کے چکر میں رہتی ہے اور اگر بُرائی زیادہ ہے تو جانوروں کی صورت میں دوبارہ پیدائش ہوتی ہے۔

دنیا میں جو کچھ ہے وہ ستاروں کے زیر اثر ہے۔ اس موجودات کا ایک دور ہے جب وہ دور ختم ہو جاتا ہے تو سب موجودات فنا ہو کر یلہ ہوتی ہے۔

۱۔ ستیا تھ پرکاش میں ہندوؤں کا بھی یہی عقیدہ بتایا گیا ہے۔

ہندوؤں کی طرح ایرانیوں میں چار ذاتیں ہیں۔ عالم اور نادر جو دین اور قانون سازی اور اس کی نگہداشت کے لیے ہیں انھیں برہمن یا برہمن کہتے ہیں جو برہمن کا ایرانی تلفظ ہے۔ دوسری ذات بادشاہوں اور بہادروں کی ہے جن کا کام حکومت اور انصاف کرنا اور ظلم کو مٹانا ہے انھیں چترمان، چترمن اور چتری (بھٹری) کہتے ہیں تیسری ذات اہل زراعت اور اہل صنعت کی ہے انھیں باس (دیش) کہتے ہیں۔ باس کے معنی بسیار کے ہیں۔ چوتھا گروہ سود (شور) ہے جن کا کام ان ذاتوں کی خدمت ہے۔

دیدوں کے متعلق جو نظریہ دیا نند سرسوتی کا ہے وہی اپنی الہامی کتابوں کے متعلق ایرانیوں کا بھی ہے چنانچہ یقین کیا جاتا ہے کہ دستا تیر۔ انسانی زبان میں نازل نہیں ہوئی بلکہ اس کی زبان آسانی ہے۔ ایرانی عالم مثال کے بھی قائل ہیں اور مثالوں کو داستان کہتے ہیں۔

اہل مذاہب کا عام خیال یہ ہے کہ جب دنیا میں بدی غالب آجاتی ہے تو خدا کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے پیغمبر یا اوتار کا ظہور ہوتا ہے لیکن ایرانیوں کا عقیدہ ہے کہ جب بدی کا غلبہ ہوتا ہے تو پیغمبر اور ان کے جانشین آدمیوں سے دوری اختیار کر لیتے ہیں کیوں کہ وہ بدی کے مشاہدے کی تاب نہیں لاسکتے۔

ایرانیوں کا پہلا پیغمبر کیومرث ہے۔ پھر اس کی اولاد میں سے سیامک، ہوشنگ، طہورث، جمشید، فریدوں، منوچہر، کے خسرو، زرتشت وغیرہ پیغمبر مانے گئے ہیں۔ زرتشت پہلا پیغمبر ہے جس کے کلام میں سابقہ عقائد

سے اختلاف پایا جاتا ہے اس لیے اس کے کلام کی تاویل کی جاتی ہے اور اس کو
دختر سیمبارہ یعنی بنی رمزگو کہا جاتا ہے ۔

مصنف دبستان نے ایک ایرانی فرقے کا ذکر کیا ہے جو باطنیوں کی طرح
اپنے مذہب کی ہر بات کی تاویل کرتا ہے اور ظاہری معنی سے اعراض کرتا ہے۔
چنانچہ اس کے نزدیک کے کاؤس کی معراج بھی خواب میں ہوئی تھی ۔ اس
فرقے کے یہاں کسی مذہب کی بُرائی روا نہیں ہے البتہ بے ضرر جانوروں کا
مارنے والا سزا سے نہیں بچ سکتا اور نہ راہِ راست پر سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ لوگ
بھی آماگون کے قائل ہیں اور اس کی بنیاد عمل کو سمجھتے ہیں ۔

مصنف دبستان نے اس سلسلے میں بعض پارسی صوفیوں کا ذکر کیا ہے
اور ان سے اپنی لطائف کی تفصیلات بھی لکھی ہیں۔ ایک کتاب (جام کے خسرو)
کا ذکر بھی کیا ہے اور اس میں سے بعض اشغالِ داؤد کا بھی لکھے ہیں جو پوری طرح
ہندو لوگیوں اور اسلامی صوفیوں سے مشابہ ہیں اور یقیناً اسلامی اور ہندو
صوفیوں سے مانعہ ہیں۔ اس طرح یہ قیاس کرنے میں مدد ملتی ہے کہ ایرانیوں میں
اپنا کوئی تصدیقِ باطن کا نظام نہیں تھا یا یہ کہہ لیجیے کہ وہ اپنے ظاہری مذہب
اور اس کی رسوم پر اتنے مطمئن تھے کہ انھیں اس سے زیادہ گہرائی اور حقیقت
کی تلاش کی ضرورت محسوس ہی نہ ہوئی ۔ علامہ اقبال کو بھی وحدۃ الوجودی
میلانات کی تلاش میں یہ کمی محسوس ہوئی۔ انھوں نے فرمایا ہے :-

”اگرچہ زرتشت کی اخلاقی سرگرمی کی وجہ سے اس کے
مبدعہ اشیا کے نظریے میں ایک روحانی لہر پیدا ہو گئی تھی لیکن

ایرانی فکر کے اس دور کا حاصل پر جز مادی شمولیت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ایرانیوں کو عقلی ارتقائی اس منزل پر اس بات کا دھندلا سا انداز ہوا تھا کہ اصول وحدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ پیروانِ زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کی توحیدی تصور کی تحریک شروع ہو گئی تھی لیکن بد قسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے جس سے قبل اسلامی فلسفہ ایران کے وحدۃ الوجودی میلانات کے متعلق کوئی اجمالی بیان پیش کر سکیں۔

(فلسفہ عجم)

ایرانی اور ہندوستانی دونوں آریاؤں کی دو شاخیں ہیں جو وسطی ایشیا سے خانہ بدوشوں کی صورت میں آئے اور جہاں بس سکے بس گئے اس لیے ان میں عقائد و خیالات کا اشتراک ہونا تعجب خیز نہیں ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ایرانی ذہن کسی منزل پر پہنچ کر معبودوں کی کثرت سے بے زار ہو کر شمولیت کی طرف مائل ہو گیا۔ یہ مادی شمولیت ہندی فلسفے میں بھی ملتی ہے لیکن ایرانیوں نے تمام کائنات کے علاوہ میدو کائنات (خدا) کو بھی دو قوتوں میں تقسیم کر دیا۔ یزداں اور اہرمن۔ یعنی قوتِ خیر و قوتِ شر، دو علیحدہ وجود تسلیم کیے گئے ہیں جن کے مظاہر بھی اس عالم میں علیحدہ علیحدہ اور ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں۔ یہ شمولیت کسی نہ کسی انداز میں

اسلامی تصوف کی ایک شاخ مسلک شہود میں بھی پائی جاتی ہے اور اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جدید نقش بندیت ایرانی نظریات سے شدت سے متاثر ہوئی لیکن بقول علامہ اقبال اعلیٰ درجے کے صوفیوں کو اس قسم کے نظریات سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔

زرتشت

زرتشت پہلا ایرانی پیغمبر ہے جس نے ثنویت کو وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی۔ علامہ اقبال نے مغربی محققین کے حوالے سے لکھا ہے کہ ”اس کے پیش نظریہ مسئلہ تھا کہ بدی کے وجود اور خدا کی ازلی نیکی میں صلح کرائی جائے اور اس کے اسلاف نے کثیر تعداد اور اح کی پرستش کی تھی جن کو اس نے ایک وحدت میں تحویل کر کے اس کا نام ”آہورا مزوار“ رکھا اور دوسری طرف شرکی قوتوں کو اسی طرح ایک وحدت میں تحویل کر کے ”دروج اہرن“ کے نام سے موسوم کیا۔ اس عمل توحد کے فلسفے وہ دو اساسی اصول تک پہنچان کو وہ جیسا کہ ہاگ کا بیان ہے، دو مستقل فعلیتیں نہیں بلکہ ہستی اول کے دو حصے یا مذہب ہلو خیال کرتا ہے۔ اسی بنا پر ڈاکٹر ہاگ کہتا ہے کہ ایران قدیم کا یہ پیغمبر

دینیاتی نقطہ نظر سے موجد اور فلسفیانہ نقطہ نظر سے ثنویہ تھا۔
لیکن یہ دعویٰ کرنا کہ دوا ایسی تو ام ارواح موجد ہیں جو حق و باطل
کی خالق ہیں اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ یہ ارواح ہستی برتر سے متحد ہیں
گویا اس بات کے برابر ہے کہ قوتِ شر خدا کی ماہیت ہی کا
ایک جزو ہے اور خیر و شر کی پیکار اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ خدا
خود اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہے۔ اس لیے دینیاتی توحید اور
فلسفیانہ ثنویت میں صلح کرانے کی اس نئے جو کوشش کی ہے
اس میں ایک خلقی کمزوری پائی جاتی ہے۔“

’فلسفہ عجم‘

یہ زرتشت کے فلسفے کا خلاصہ تھا لیکن اگر ہم اس میں اصولِ تصوف کی
تلاش کرنا چاہیں تو ہمیں یقیناً ناکامی ہوگی۔ زرتشت کے پورے صحیفے میں
یہ چند سطر ہیں ہمیں ایسی ملتی ہیں جو اس محل پر قابلِ ذکر سمجھی جاسکتی ہیں۔

”وجود موجودات نذر مبداء فیاض است و نور را جوید اشک

ناگزیر عظمت و کبریا ئے خداوندی بر کمالِ خودش نظرے

انداخت این ہر سلسلہ پیدا شد۔

برزین ہر مہست پیکر و سایہ چیزے است کہ در

۱۵ غالباً موالیدِ ثلاثی یعنی جادات، نباتات، حیوانات کی طرف اشارہ

ہے۔

پہراست تاکہ اُن شیدہ کو نہ خوب است۔ این سایہ ہم خوب است۔
 بہ مدی اُن نورانی این سایہ محدود و فانی گردد باز اُن شیدہ سایہ
 از خود شیدتری است یعنی اُن شیدہ را ہم ظل و پرتو است نورانی تر
 دیگر را۔ چنانچہ تا من کہ شیدان شیدم نور الانوارم بہ بین یزداں
 را کہ گسترد سایہ را یعنی موجودات سفلی را چہاں سایہ علویات کردہ“
 نرند پاژند ص ۶ مترجم میرزا ملک الکتاب

اس عبارت سے چند نظریے استنباط کیے جاسکتے ہیں۔ یہ کہ حقیقت
 ایک ہے جس کا تصور نور کی حیثیت سے کیا گیا ہے۔ اس نور کی فطرت ظاہر
 ہونا ہے۔ ظہور کا سبب یہ ہے کہ خدا نے اپنے کمال پر نظر ڈالی تو یہ سارا عالم
 ظاہر ہوا

قرآن نے بھی حقیقت یا خدا کا تصور نور کی حیثیت ہی سے کیا ”اللہ
 نور السموات والارض“ لیکن تخلیق عالم کا سبب خواہش معرفت بتائی
 ہے۔ ”وما خاقت الجن والانس ليعبدون“

حضرت ابن عباس نے ليعبدون کی تفسیر ليعرفون کی ہے۔
 زرتشت نے کہا ہے ”نور کا ظاہر ہونا ضروری ہے“ یہ خیال اسلامی
 صوفیوں نے بھی لیا ہے۔

از نقاضائے حب جلوہ گری آمد اندر حصار شیشہ پری
 شاہ نیاز بریلوی

طاہر اقبال نے اس خیال کو اس طرح بیان کیا ہے :

عروس معنی از صورت خنابست نمود خویش را پیرایہ با بست
حقیقت یونے خود را پر وہ بان است کہ اودا لذتے در انکشاف است
کاشن راز جدید

اس کے علاوہ نفل کا نظریہ بھی ژند پاژند کے محوۃ بالا اقتباس میں ملتا ہے جو نظریہ شہود کی اصل ہے۔ ژند پاژند کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اس کا سایہ زمین کی مخلوقات ہے کچھ چیزیں بلا واسطہ ژند حقیقی کا سایہ اور کچھ اس سائے کا سایہ ہیں۔ جو شے ژند حقیقی سے زیادہ قریب ہے وہ زیادہ منور ہے اور جو اس سے کم قریب ہے وہ کم منور ہے۔ خدا نور الانوار ہے۔ یہ ژند پوشیدگی میں بھی خیر تھا اس لیے اس کا سایہ بھی خیر ہے اس سائے کا وجود اس نور سے ہے۔ اگر وہ ژند پوشیدہ ہو جاتا ہے تو سایہ معدوم ہو جاتا ہے۔ مخلوق اور کائنات کی حقیقت اتنی ہے جتنی سائے کی۔ آخر میں کہا ہے ”دیکھو خدا کو کہ اس نے کس طرح سائے کو پکھایا ہے“ یعنی موجودات سفلی کو کس طرح علویات کا سایہ کیا۔

مانی۔ پیدایش ۲۱۵ء

مانی کی اصل تصنیفات (انجیل، گنج، فصول، اسرار) ضائع ہو چکی ہیں۔ جو کچھ اس کے متعلق لکھا ہے وہ عیسائی مخالفین یا اسلامی مرتدین نے

لکھا ہوا دھرمانی کے بہت عرصے بعد لکھا گیا ہے۔ مانی کا مذہب مسیحی تعزورات، ایرانی خیالات، یونانی علم الاضنام اور بدھ مت کے عقائد سے مرکب ہے۔ مانی نے فارقلیط اور خاتم النبیین ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ البیرونی نے مانی کی یہ عبارت نقل کی ہے۔

”حکمت اور کتب وقتاً فوقتاً خدا کے رسول انسانوں

کے پاس لاتے رہے ہیں چنانچہ ایک زمانے میں وہ رسول جو بدھ کہلاتا ہے انھیں ہندوستان میں لایا۔ دوسرے زمانے میں زرتشت ایران میں لایا۔ پھر یسوع مغربی ممالک میں لایا۔ اسی کے مطابق اس آخری زمانے میں یہ مکاشفہ اور یہ نبوت مجھ مانی کے ذریعے، جو سچائی کے خدا کا رسول ہے، اہل بابل کے لیے نازل ہوئی ہے“

مانی نے لکھا ہے۔

”شریعت پاک ہے مگر یہ پاک شریعت پاک نفس کے لیے ہے حکم صمیم اور عمدہ ہے مگر وہ عادل اور نیک روح کے لیے ہے“

دوسری جگہ اس نے لکھا ہے۔

”اگر ہم نیکی کریں تو یہ جسم کا کام نہیں ہے کیونکہ جسم کے کام تو ظاہر ہیں یا اگر ہم بدی کریں تو یہ روح کا کام نہیں ہے کیونکہ روح کے کام اطمینان اور خوشی کے ہیں“

”فدائہ کی میں چمکتا ہے اودائہ کی نے اے قبول مذکیا یا
غالب نہ آئی۔ قدیمی فرد کے فرزند آفتاب کی روح ہرگز مادی
جسم سے متحد نہیں ہو سکتی۔ اس نے ایک ایسی صورت میں
جو فقط ظاہر میں قابل حس معلوم ہوتی تھی اپنے آپ کو متنبس کیا
تاکہ انسان کے حواس اس کو محسوس کر سکیں۔

اس اعلیٰ نور نے جب اپنے کو اپنوں کے برابر کیا تو
مادی اجسام کے درمیان ایک جسم اختیار کر لیا اگرچہ وہ خود
ایک جوہری تھا۔

ان اقتباسات سے یہ نتائج نکلتے ہیں کہ (۱) مانی کے عقیدے میں مادہ شر
محض ہے مادہ روح خیر اس لیے جسم اور جسمانیات کا ترک خیر حاصل کھنے
کے لیے ضروری ہے جیسا کہ سیسی معلمین اور ہندی فلاسفہ کا خیال ہے
یہی اصول رہبانیت اور تیگ کی اصل ہے۔ (۲) شریعت پاک لوگوں
کے لیے ہے ناپاک لوگوں کے لیے نہیں۔ (۳) خدا انسانی جسم کی صورت
اختیار کر سکتا ہے جیسا کہ مسیائیوں کا اعتقاد ہے یا طول کا ہندوانہ نظریہ
ہے۔ اسی لیے مانی کی تعلیم کی جو تشریح کی گئی ہے وہ یہ ہے:-

”مانی کی تعلیم کے دو پہلو تھے۔ ایک ظاہری اور ایک باطنی اور اسی کے
مطابق اس کی کلیسا کے شرکا بھی دو حصوں پر منقسم تھے۔ عام پیر و مقتدی
یاسا معین کہلاتے تھے ان کے سامنے تعلیمی امور کہانیوں اور تشبیہوں میں
بیان کیے جاتے تھے اور ان سے وہ سخت پابندی اور پرہیزگاری نہیں

طلب کی جاتی تھی جس پر کار بند ہونا کالمین یا بزرگوں کا فرض سمجھا جاتا تھا۔ یہ لوگ بڑی عزت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے اور گویا وہ عالم جسمانی اور عالم روحانی میں بطور وسیلے کے تھے۔ وہ گویا نجات کے آخری زینے پر تھے اور اس لیے ان کی زندگی اسی کے مطابق ہونی چاہیے۔ وہ دنیا سے بالکل کنارہ کش تھے۔ نہ وہ کسی قسم کا مال دولت رکھ سکتے تھے نہ شادی کر سکتے تھے اور نہ کسی قسم کے نشے یا گوشت استعمال کر سکتے تھے یہاں تک کہ کسی زندہ چیز کو خواہ وہ پھول یا نباتات ہی کیوں نہ ہو ضرر پہنچانا ان کے لیے سخت ممنوع تھا۔ ان کی زندگی ہر وقت ریاضت مجاہدے اور مراقبے میں بسر ہوتی تھی اور وہ تین خواتم سے مختوم سمجھے جاتے تھے۔ یعنی خاتم زبان، خاتم دست اور خاتم اعضائے شہوانی۔ ان کی تمام ضرورتیں مقتدی یا عامی لوگ پوری کرتے تھے جن کے لیے شادی بیاہ کرنا، دنیاوی کاروبار کرنا، گوشت وغیرہ کھانا روا تھا۔ وہ دوزانو ہو کر خوراک کالمین کے سامنے پیش کرتے تھے جو اس کو لے کر کہتے تھے ”لے خوراک میں نے نہ تو تجھے کاٹنا نہ پینا نہ دیا یا نہ تنور میں ڈالا یہ سب کچھ دوسرے شخص نے تیرے ساتھ کیا ہے اور مجھے میرے پاس لایا ہے میں ہر قصور سے بری ہوں“ پھر وہ شاگرد کہتے ”میں نے تیرے لیے دعا کی ہے“ اور اسے زحمت کر دیتے۔

ان کا طریق عبادت معلوم نہیں۔ وہ آوارہ گرد نہ رہتے تھے کیوں کہ یہ دن سورج سے مخصوص ہے سب سے بڑی عید ان کے یہاں ”بیا“ تھی جس میں وہ مانی کی شہادت کی یادگار مناتے تھے۔ وہ ایک بڑا منبر خوب سجا کر

ایک مکان میں رکھتے تھے۔ یگوا مانی کی گدی تھی اور سب لوگ اس کے سامنے سجدہ کرتے تھے۔ مانی کے نزدیک دو مختلف اصول اس عالم میں حکمراں ہیں۔ ایک نیک دوسرا بدیہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف اور اپنی اپنی مخلوق کے خالق ہیں۔ ایک طرف خدا ہے جس سے نیکی کے سوا کچھ صادر ہونا ممکن نہیں ہے۔ بربادی سزا فنا اس کی ذات سے تعلق نہیں رکھتے۔ وہ نور ہے اور تمام پاک نور کا سرچشمہ ہے۔ دوسری طرف خالص بدی ہے جس سے سوائے تباہی بربادی کے کچھ صادر نہیں ہو سکتا ہے۔ مادہ اور تاریکی اور اس قسم کی دوسری اشیاء سب اسی میں سے صادر ہوتی ہیں۔ اُس کے عالم میں سوا دھوئیں اور بخارات کے کچھ نہیں ماس میں آگ ہے مگر وہ صرف جلاتی ہے اور نور سے بے بہرہ ہے۔ یہ دونوں عالم یعنی نیکی اور بدی ایک دوسرے سے بالکل آزاد اور علیحدہ علیحدہ تھے خدا عالم نور کا مالک تھا اور عیون جو اس کی ذات سے صادر ہوئی تھیں اُس کے نور کو عالم میں پھیلانے والی تھیں اور اس لیے وہ بھی قادر مطلق کی قائم مقام ہونے کے سبب بلا خوفِ شرک و کفر خدا کہی جاسکتی ہیں۔ تاریکی کی قوتیں باہم جنگ و جدل میں مصروف تھیں اور اس کشمکش میں ایک دفعہ وہ عالم نور کے اتنی قریب آ پہنچیں کہ ایک شعاع نور ان تک پہنچی مرتبہ جا پہنچی جس کی تاثیر سے وہ جنگ و جدل چھوڑ کر نور کی طرف کھینچ گئیں اور کوشش کی کہ جمع ہو کر زبردستی عالم نور کی حدود میں داخل ہو جائیں۔ اب یہ خوف تھا کہ وہ عالم نور کو تباہ کر دیں گی۔ اس لیے خدا نے نور نے ان کو تباہ اور فتح کرنے کا ارادہ کیا۔ اس کے لیے

ایک عیون کو اس نے اپنے سے صادر کیا جس کا نام ”ام الحیات“ ہے مگر یہ عیون تارہ کی پراثر ڈال سکتی تھی اس لیے اس ام الحیات نے آدم قدیم کو جنا۔ یہ آدم آگ روشنی پانی ہوا اور خاک کے ہمراہ (جو ان مادی عناصر کے علاوہ جوہری عناصر تھے) جگ پر آمادہ ہو گیا آدم قدیم کامیاب نہ ہوا اور خدا سے امداد مانگی۔ اس نے ایک روح حی کو اپنے سے صادر کیا۔ اس روح نے آدم قدیم کو تاریکی سے تو نکال لیا مگر اس اثنا میں تاریکی کی قوت نے اس آدم کے ذر کا بہت ساحہ جوگویا اس کی زرہ تھی چھین لیا اور یہی وہ نفس یا جان ہے جو اس وقت مادے سے ملی ہوئی اس دنیا میں سکونت کرتی ہے۔ اور جب روح حی آدم قدیم کو تاریکی سے اوپر اٹھا چکا تو اس نے انفاس کے پاک کرنے کے لیے بھی جو تاریکی کے عالم میں بل بل گئے تھے تدابیر شروع کیں اور گویا خلقت عالم کی یہی اصل غرض سمجھنی چاہیے اس لیے اس نے نفس کے اس حصے کو جو مادے سے بالکل مخلوط نہیں ہو گیا تھا اس زمین سے اوپر اٹھایا اور اسے آفتاب اور چاند میں رکھا تاکہ وہاں سے اس زمین پر اپنا اثر ڈالے اور حیوانی اور نباتی نشوونما کے عمل کے ذریعے اسے رفتہ رفتہ اپنی طرف کھینچ کر اس قیہ سے آزاد کرادے اور یہی حصہ نفس مانی کے مذہب میں مسیح کا تھا اور چونکہ یہ آدم قدیم سے صادر ہوا تھا اور اس کا جانشین تھا اس لیے مانی کے نزدیک وہ ابن آدم کہلاتا تھا اور جیسے کہ اس نے اس نفس میں جو آفتاب و ماہتاب میں سکونت پذیر تھا اور اس نفس میں جو ابھی تک قید فطرت میں بند تھا امتیاز کیا تھا۔ اسی طرح اس کے نزدیک ایک وہ ابن آدم

ہے جو مادہ سے بالا اور ہر طرح کی تکلیف و مصیبت سے آزاد ہے۔ مادہ ایک وہ
ابنِ آدم ہے جو ہر ایک دھمت پر مہلوب نظر آتا ہے۔ وہ مانی کے نزدیک اس امر کا
ثبوت ہے کہ نفس مطلقہ قید سے خلاص ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے
اور رفتہ رفتہ تپاکی کے غل و غش سے پاک ہو رہا ہے۔

اب سورج اور چاند کے اثرات سے واقف ہو کر عالم تاریکی کی قوتوں
کو یہ خوف پیدا ہوا کہ رفتہ رفتہ نفس لبرانی جو ان کے پاس مقید ہے ان سے
آزاد ہو جائے گا اور اس طور سے وہ خود آخر ہر قسم کے بند سے رہے بہرہ
ہو جائیں گے اس لیے ایک شخص ایسا پیدا کیا جائے جس کے اندر یہ نفس جو
اس وقت نیچر میں مقید ہے اور ہمیشہ آزادی کے لیے جدوجہد کرتا رہتا ہے
مقید کیا جائے جہاں سے وہ رہائی نہ پاسکے اور جس کی طرف ان تمام شعاعوں
کا جو صفو فطرت پر پائی جاتی ہیں رجحان ہو اور اس مطلب کے لیے انھوں نے
آدم یا انسان کو پیدا کیا جو آدم قدم کا نمونہ یا عکس تھا اور یہ اس طور سے ہوا
کہ ان تاریکی کی قوتوں نے ایک دوسرے کے ساتھ شادی کرنی اور بچے جننے
شروع کیے تاکہ اولاد کے ذریعے ان کی جہلی قوتیں زیادہ منتشر ہو جائیں اور
نور تاریکی کا اختلاط وسیع ہو جائے۔ ان سب بچوں کو تاریکی کی شہزادی نے
نگل لیا جس کی وجہ سے نور کی وہ تمام کرنیں جو پہلے بہتوں میں منتشر ہو رہی تھیں
ایک شخص میں جمع ہو گئیں اور اب اس نے اپنے میں سے آدم کو تولد کیا
جس میں تاریکی اور نور کے عالم ایک جا مخلوط ہو گئے اس لیے انسان عالم کبیر
ہے یعنی عالم نور تاریکی کی ایک پوری نقل یا یوں کہو کہ وہ آسمانی اور زمینی

طاقتوں کے لیے بطور آئیے کے ہے اور یہ عمل ہر ایک انسان کی پیدائش کے وقت ظہور میں آتا ہے جب کہ تاریکی کی قوتیں مادہ اور اپنے تمام قویٰ کو مخلوط کر کے اس کی ولادت کا باعث ہوتی ہیں تاکہ نفس ناطقہ کو جو ان کے پاس مقید ہے مگر ہمیشہ رہائی کے لیے ہاتھ پاؤں مارتا رہتا ہے اپنے پنجے سے غلام نہ ہونے دیں۔ مگر اب تاریکی کی قوتوں نے دیکھا کہ آدمی کی روشنی کی تمام شعاعیں جمع ہونے کے سبب وہ نہایت طاقت ور ہو گیا ہے اس لیے اسے پھانسنے کے لیے تجویز کیا کہ اسے نفسانی رغبات کے پنجے میں گرفتار کرنا چاہیے۔ اس لیے انھوں نے اس سے کہا کہ تم فردوس کے سب پھل کھاؤ مگر نیکی بدی کے درخت کے پھل نہ کھانا تاکہ وہ اس بات کو نہ جانے کہ کون سی باتیں اس کی اصلی فطرت کے مطابق ہیں اور کون سی مخالف ہیں لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ انسان نے یہاں بھی ان کو دھوکا دیا اور نیکی بدی کے درخت کا پھل کھالیا تو انھوں نے ایک اور جیلہ کیا اور ”حوا“ اس کی زوجہ کے ذریعے اس کو شہوت رانی کا غلام بنالیا اور اس طرح اسے اپنی نورانی حقیقت کے غفلت کر کے اسے حیوانی فطرت کا غلام بنانا چاہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نفس ناطقہ جو اپنی اصلی فطرت کی درجہ سے عالم نوز کو حاصل کر سکتا تھا اب تولید کے سبب سے بے شمار اشخاص میں منقسم ہو گیا اور اب تاریکی کی قوتوں کو ہر ایک آدمی کی پیدائش میں وہ تصرف حاصل ہو گیا جو پہلے آدمی کی پیدائش کے وقت حاصل ہوا تھا۔

ہوں کہ اب انسان کی نجات اس پر موقوف تھی کہ وہ اپنی فطرت کے

مختلف عنانمر کو امتیاز کرنا سیکھے اس لیے اس امر کی تعلیم انسان کے لیے اہم ہے اور اس پر مانی بہت زور دیتا ہے چنانچہ وہ کنواری میونک کے خط میں لکھتا ہے کہ ”ہمارا خدا بذات خاص تیرے نفس کو منور کرے اور تجھ پر اپنے عدل کو ظاہر کرے کہ تو ایک الہی نسل کا ثمر ہے، تو خود نور بن گئی ہے کیوں کہ تو جانتی ہے کہ تو پہلے کیا تھی اور انفاس کے کون کون سے گروہ سے تیری اصل ہے۔ ہاں وہ گروہ جو ہر طرح کے اجسام سے مخلوط ہو کر بے شامورتوں میں ظاہر ہوتی ہے کیوں کہ انفاس، انفاس سے تولد ہوتے ہیں اور اسی طرح جسم، جسم کی ماہیت سے حصہ لیتا ہے۔ جو گوشت سے پیدا ہوتا ہے، گوشتین ہے اور جو روح سے پیدا ہوتا ہے روحانی ہے لیکن جان لو کہ روح یہی نفس ہے۔ نفس سے نفس اور گوشت سے گوشت“

مانی کے متعلق یہ عبارت رسالہ تجلی جنوری ۱۹۰۷ء سے نقل کی گئی ہے جو میسائی مشن کا رسالہ تھا فلسفہ عجم میں جن مآخذ کی فہرست دی گئی ہے اس سے یہ اندازہ آسان ہے کہ مانی کے متعلق علامہ اقبال کی تحقیق مسلم معنیں کی نقیض پر مبنی ہے۔ تاہم اس عمل پر مانی کے متعلق علامہ اقبال کی تحقیقات کا خلاصہ بیان کر دینا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔

علامہ کے بیان کے مطابق مانی کی تعلیم یہ ہے کہ اشیاء کی یہ کثرت نور و ظلمت کی ان ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد ہیں۔ نور کی قوت دس قسم کے تصورات کو متضمن ہے شرافت، علم، فہم، اصرار، بصیرت، محبت، یقین، ایمان،

رحم اور حکمت۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی تصورات کو متضمن ہے۔ تاریکی، حرارت، آتش، حسد اور ظلمت۔ مانی کے نزدیک نجات ایک طبعی عمل ہے اور تولید خواہ کسی قسم کی ہو کائنات کی غرض و غایت کے منافی ہے کیوں کہ یہ نذر کی مدتِ اسیری کو طویل کر دیتی ہے۔ نذر کے مقید ذرات مسلسل طور پر ظلمت سے آزاد کیے جا رہے ہیں اور ان کو اس عیقِ خندق میں پھینکا جا رہا ہے جو کائنات کے اطراف میں موجود ہے۔ آزاد شدہ نذر آفتاب اور مہتاب میں چلا جاتا ہے جہاں سے اس کو فرشتے عالمِ نوری میں لے جاتے ہیں جو جنت کے بادشاہ ”پدی وزرگی“ کی قیام گاہ ہے۔

علامہ اقبال نے فرمایا ہے کہ مانی پہلا شخص ہے جس نے اس امر کی طرف نہایت بے باکی سے اشارہ کیا ہے کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے اسی لیے شر اس کے مایہ خمیر میں ہے۔ دنیا مجموعہ شر ہے اور یہی رہبانی زندگی کا اصل سبب ہے۔

غرض مانی نے قدیم ایرانی نذر و ظلمت کے نظریات کو یونانی علم الا صنّام اور عیسائی تصورات کے ساتھ متحد کر کے ایک مجموعہ پیش کیا ہے۔ یہ تصور کہ دنیا مجموعہ شر ہے ہندی لطافات فکر اور عیسائی عقائد اور مانی کے مذہب کا مشترک اصول ہے۔ نذر کے آفتاب اور مہتاب میں چلے جانے کا تصور ہندی فلاسفہ کے اس خیال سے متفق ہے جہاں کہا گیا

ہے کہ ادعائے چاند میں چلی جاتی ہیں۔

ملا ہادی (اٹھارویں صدی عیسوی)

ایران میں اسلام کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ اسلام کے صاف اور واضح تصور توحید نے ایرانی تہذیب کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی پھر بھی ایرانی مزاج پوری طرح نہ بدلا اور وہ باطنیت جیسی مختلف تحریکوں کی شکل میں خود اسلام کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتا رہا۔ ادھر تصوف نے عرب سے عراق اور عراق سے ایران پہنچ کر اس قسم کی تحریکوں کو ایک پہلو دار اور شاعرانہ انداز بیان عطا کر دیا جو اس قسم کی تحریکوں کی نشر و اشاعت میں معاون ثابت ہوا۔ اس قسم کی مختلف تحریکوں کا خلاصہ اور کامل ترین منظر بہاء اللہ کی صورت میں نمودار ہوا۔ بہاء اللہ سے پہلے ایران میں کوئی ایسی شخصیت نہیں گزری جو اسلام سے علیحدہ کسی مستقل مذہب کی مدعی ہو۔

علامہ اقبال نے فلسفہ عجم میں بہاء اللہ کے پیش رو کی حیثیت سے ملا ہادی کے فلسفے کا ذکر کیا ہے اور انھیں ایران کے جدید فکر کے لحاظ سے مفکر اعظم کا لقب دیا ہے لیکن ملا ہادی کی تصنیف ”اسرار الحکم“ سے علامہ نے جو نظریات نقل کیے ہیں ان کی بنا پر یہ کہنا تو مشکل ہے کہ ملا ہادی کسی خاص نظریے کا بانی ہے یہ ضرور ہے کہ اس نے فلاحی طوئیت اور تصوف

سے اپنے نظریات کو مرتب کیا تھا۔ علامہ نے کہا ہے کہ قادی کے یہاں میں ایسی نظریات پائے جاتے ہیں۔

(۱) موجود حقیقی کی وحدتِ مطلق کا تصور جس کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۲) ارتقا کا تصور جو زرتشتیت کے روح انسانی کے منزلِ مقصود کے

نظریے میں خلی طور پر نظر آتا ہے اور جس کو ایران کے فلاطونین

اور صوفیانہ مفکرین نے وسعت دی اور اس کو مربوط اور

منضبط کیا۔

(۳) حقیقتِ مطلق اور غیر حقیقت کے مابین ایک وسیلے کا تصور۔

اس کے علاوہ اس کا خیال ہے کہ اشبا کے مآخذ اور مبداء کو

سمجھنے اور مظاہر عالم کی تحلیل سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ اصلی

وقتیں تین ہیں۔

(۱) حقیقت - نور - (۲) عکس - باطل - (۳) غیر حقیقت - ظلمت۔

قادی کے نزدیک روح غیر فانی ہے اور ملکات کے تندہ بھی کمال

سے وہ اپنے اصلی مکان نور مطلق کو پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح آخری منزل اتحادِ باقیہ

کی منزل ہے جہاں روح کی ہستی آخری منازل طے کر کے اپنے آپ کو نور مطلق

میں گم کر کے شریکِ ازلیت ہو جاتی ہے۔

علامہ اقبال نے نظریہ ارتقا کے متعلق صراحت سے تسلیم کیا ہے کہ یہ نظریہ

ایران کے فلاطونین اور صوفیانہ مفکرین کا تھا جنہوں نے اس کو وسعت دی

اور مربوط و منضبط کیا۔ لیکن جہاں تک میں سمجھتا ہوں قادی کے تمام نظریات

ہی خود ان کے نہیں ہیں مثلاً وجود حقیقی کی وحدت کا تصور اور اس کی تعبیر نور سے کرنا اور آخری منزل اتحاد باللہ کو قرار دینا یہ سب نظریات از فلاطین اور صوفیہ کے ہیں اور ملا باوی نے انھیں قبول کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ ملا باوی نے صفات اور قوت کو ایک دوسرے کا عین کہا ہے چنانچہ صوفیہ کا مسئلہ مسئلہ ہے کہ صفات عین ذات ہیں۔ اس کے علاوہ یہ نظریات بھی صوفیہ ہی کے ہیں کہ نظر آنے والی کثرت حقیقت کے اعراض و اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ابن عربی نے کہا ہے کہ ”الم اعراض کا مجموعہ ہے جو عین واحد میں مجتمع ہیں۔“

علی محمد باب اور بہاء اللہ

ایرانی ذہنیت اور ذہانت کا جدید ترین ظہور اس تحریک کی صورت میں ہوا ہے جس کو بہائیت کہتے ہیں۔ ایران کا غریب مزاج عرب کے سادہ اور علی مذاق اور واضح تصورات کے مقابلے میں ابہام، ایجاز، تاویل اور سہل پسندی کی طرف زیادہ مائل تھا اور اپنے قدیم روایاتی تصور بھی رکھتا تھا۔ لاز کے بیان میں ہم نے پڑھا ہے کہ وہ خدا کے انسانی شکل میں ظاہر ہونے کے امکان کے قائل تھے چنانچہ اکثر شیعہ فرقوں کے نزدیک امام کا تصور اسی قبیل سے ہے۔ ظاہری احکام سے گریز اور تاویل کی طرف میلان بھی باطنیہ اور اسمعیلیہ فرقوں میں خصوصیت سے پایا جاتا ہے۔

شیعہ فرقوں کا یہ عقیدہ ہے کہ کوئی زمانہ امام کے وجود سے خالی نہیں رہ سکتا۔ اسمعیلیہ امام کا ظاہر ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان کے یہاں

یہ سلسلہ امامت برابر جاری ہے لیکن دوسرے فرقے جو اماموں کی تعداد بارہ سے زیادہ تسلیم نہیں کرتے۔ بارہویں امام حضرت ہدی علیہ السلام کو زندہ اور موجود مانتے ہیں لیکن ان کا عقیدہ ہے کہ وہ پوشیدہ ہیں اور وقت موعود پر ظاہر ہوں گے۔ اس میں شک نہیں کہ دوسرے مذاہب کی طرح مسلمانوں میں بھی کسی نہ کسی وجہ سے آدمی مسیح اور ظہور ہدی کا اعتقاد چلا آتا ہے۔ مجدد کا عقیدہ بھی اسی عقیدے کا ایک پہل بدل تلاش کر لیا گیا ہے کیوں کہ مسیح اور ہدی کا ادعا اپنے روایتی تصورات اور خصوصیات کی وجہ سے بہت مشکل ہے بخلاف مجددیت کے خصوصاً مسلمانوں کے ان فرقوں کے لیے جن میں تاویل کی شدت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قادیانیت میں دعوے اور تاویل کا وہ سلیقہ نہیں پایا جاتا جو ہائیت میں ہے۔ اسی کے ساتھ ہمیں یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ زہانت اور علمیت کے اعتبار سے بھی بہار اللہ اور بانی قادیانیت میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

عام شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امام ہدی موجود ہیں مگر ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں لیکن آخر کار شیعوں میں ایک شخص شیخ احمد نامی پیدا ہوا جس نے دعویٰ کیا کہ امام ہدی موعود اور عوام شیعوں کے مقتدین کے درمیان میں میں ایک واسطہ ہوں اور یہ واسطہ ہمیشہ قائم رہتا ہے اس لیے شیخ احمد کے مرنے کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا۔ شیخ احمد کی نسبت سے اس فرقے کا نام شیخیہ ہو گیا لیکن راسخ العقیدہ شیعوں کی طرف سے ہمیشہ شدید طور پر ان لوگوں کی مخالفت ہوتی رہی۔ آخر میں حاجی کاظم نامی ایک واسطہ کے انتقال

کے بعد علی محمد نے باب یعنی واسطہ ہونے کا دعویٰ کیا اور اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی کہا کہ میں آخری باب ہوں اور میرے بعد کوئی واسطہ نہیں ہوگا بلکہ خود امام مروجہ ظہور فرمائیں گے۔ علی محمد تیسرا اور آخری باب تھا قرۃ العین شہور میں ایرانی شاعر و اسی باب ثالث کی پیروی تھی۔

علی محمد باب کا بھی کوئی خاص نظریہ نہیں ہے۔ باب حقیقت کو جو ہر سمجھتا ہے جس میں جو ہر اور عرض کا امتیاز نہیں ہے۔ جو اس جو ہر کا اولین ظہور ہے جسے وہ توسیع ذات کہتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت ارادہ اور محبت ہے اور محبت ہی ظہور عالم کی علت ہے (جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ ہے)۔ محبت توسیع ذات کے سوا کچھ نہیں۔

علی محمد کے قتل کے بعد جب اس کے شاگرد ظہور ہدی کا انتظار کر رہے تھے، اسی جماعت میں سے بہاء اللہ نامی ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں ہی وہ حقیقت منظر ہوں جو لباس مجاز میں ظاہر ہوئی ہے۔ ہدی موعود کا دعویٰ اسلام کے ایک فرقے یا زیادہ سے زیادہ صرف مسلمانوں ہی کے لیے وجہ کشش ہو سکتا تھا اس لیے بہاء اللہ اس سے زیادہ دانش مند اس کے لڑکے عبدالبہاء نے ان محدود نظریات اور الفاظ سے گریز کیا اور ایک ایسا تصور پیش کیا جو سارے اہل مذاہب کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس نے کہا ہر کتاب میں ایک آنے والے کی بشارت دی گئی ہے یہاں تک کہ قرآن میں بھی قیامت کے دن خدا کے آنے اور اس کے دیدار کی بشارت دی گئی ہے لہذا وہ آنے والا اب آیا ہے اور وہ میں ہوں۔ اس بات کو ثابت

کرنے کے لیے کہ انسان خدا کا مکمل ظور ہے اور خدا انسان کی صورت میں آ سکتا ہے۔ بہاء اللہ نے اسلامی تصوف اور عیسائی اور مائوسی نظریاتِ طول و محمد کو بڑے سلیقے سے استعمال کیا۔ اسے کسی خاص فلسفے کے مرتب کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرنی پڑی۔ آسانی کتابوں میں اسے بشارتیں اور پیشین گوئیاں بغیر کسی کاوش کے میسر آ گئیں جو فیاض نظریات اور اصطلاحات بنے بنائے مل گئے۔ باطنیت اور شیعیت کا سارا نظام اس کے پاس پہلے ہی سے موجود تھا۔ چنانچہ سارا بہائی لٹریچر اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ تمام مذاہب سے بشارتیں اور ایسے نظریات منتخب کر لیے گئے ہیں جو اس کے دعویٰ الوہیت کے لیے دلیل یا تمہید کا کام دے سکیں۔

”افسوس ہے کہ میرے پاس اس وقت بہاء اللہ کی کوئی تصنیف موجود نہیں ہے۔ ان کی بعض تصانیف ایسی ہیں جن کو بہترین ادبی اور صوفیانہ تصانیف کی صف میں رکھا جاسکتا ہے خصوصاً ”ہفت وادی“ میں نے بہاء اللہ کی تمام تصانیف اور عبدالبہا کے اکثر خطبات کا ایک طالب علم کی طرح مطالعہ کیا ہے لہذا بہاء اللہ کی کتاب اقدس کا مطالعہ نہ کر سکا یہ کتاب سب سے زیادہ اہم سمجھی جاتی ہے اور اسی کو بہائی فرقے کے مبلغین انتہائی کوشش کے ساتھ پڑھ رہے ہیں مجھے مرزا محمود زرقانی سے بھی تبادلاً خیالات کا موقع ملا ہے جو عبدالبہا کے سکرٹری تھے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس فرقے کے پاس کوئی پیغامِ مخصوص نہیں ہے سوائے اس کے کہ بہاء اللہ کو خدا کا کامل ترین ظور مان لیا جائے جسے (باقی صفحہ ۲۲۱ پر)

نظریۂ تجسد اور طول کے ماننے والے اس کے قائل ہیں کہ خدا کسی نہ کسی زمانے میں بندے کے جسم میں سرایت کر جاتا ہے یا خود بندے کی شکل بن کر آتا ہے۔ بہاء اللہ نے اس نظریے کو قبول کیا اور اس میں عیسائی اور اسلامی تصوف خصوصاً انسان کامل کے نظریے اور انانیت کے اقوال کو غلط ملط کر کے اس خدا کے ظہور کے سلسلے کو اپنے اوپر مکمل ترین صورت میں ختم کر دیا اس کے علاوہ اس کے پاس کئی اور پیغام نہ تھا۔ مشرقی عوام خصوصاً صوفیاء تعلیم سے بدشناس اذہان کے لیے اس سے بڑی کوئی بات نہیں ہے کہ حقیقت کا عرفان ہو جائے یا خدا کا دیدار حاصل ہو جائے چنانچہ بہاء اللہ نے یہ خواہش پوری کر دی لیکن مغربی اقوام کیلئے خصوصاً اس سائنس کے دور میں یہ دیدار کی دولت کافی نہیں ہے اور بہاء اللہ

(ہفتہ صفحہ ۲۲۰ کا) بالفعل ظہور کہنا بھی غلط ہے کیوں کہ عرصہ ہوا ان کی موت واقع ہو چکی اور غالباً اب یہ فرقہ اسی لیے اس قسم کی کوئی بات کہنے سے زبرد کرتا ہے کیوں کہ بشا ابیں اور اس کے بعد دیدار خداوندی کا مرحلہ بھی گزر گیا اب یہ لوگ صرف انسان دوستی، عالم گیر اخوت، اتحاد مذاہب وغیرہ پر زور دیتے ہیں جو اس زمانے کے مزاج کے مطابق ہیں اور عموماً اس گفتگو میں بہاء اللہ کی ایک آیت پیش کرتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ اے بنی نوع انسان تم ایک ہی دینت کی شاخیں ہو اور ایک ہی دینت کے پھل۔ لیکن یہ پیغام بھی ایرانی صوفیوں نے بہاء اللہ سے کئی صدی پیشتر دیا تھا۔ بنی آدم اعضاء ایک دیگر اندہ

”سعدی“

کی موت کے بعد جس کا کوئی امکان بھی نہیں ہے۔ ان کے لیے کوئی اصلاحی پیغام ہونا چاہیے جو ہماری دنیاوی زندگی کے لیے بھی مفید ہو اور میں ترقی کے اعلیٰ مدارج تک پہنچا سکے محض ملک کو کعبے کے بجائے قبلہ اور بہاء اللہ کو خدا مان لینا کافی نہیں ہے اس لیے عبدالبہا نے امریکا وغیرہ کا سفر کیا اور وہاں اس نے مصلحتِ وقت اور موقع کا لحاظ کر کے انسان دوستی اور تمام مذاہب کی تصدیق کے علاوہ عورتوں کی مساوات کا حق بھی تسلیم کیا اور ترکے میں سے انھیں مردوں کے برابر حصہ دینا تجویز کیا۔ عبدالبہا کی تہا کو شش یہ تھی کہ بہاء اللہ کے پیغام کو مغربی مزاج کے مطابق بنا کر پیش کیا جائے اور خدائی کے دعووں کو یکسر پوشیدہ کر دیا جائے یا رمزدایا میں بیان کیا جائے۔ عبدالبہا کے خطبات کا مجموعہ جو وقتاً فوقتاً اس فرقے کے اخبارات میں شائع ہوتا رہا ہے اس کے مطالعے سے اس بیان کی تصدیق کی جاسکتی ہے وہ حتیٰ الامکان کوئی اختلافی مسئلہ اور کوئی کمزور پہلو سامنے نہیں لاتے۔ آخر میں ایک اقتباس درج کیا جاتا ہے جو نہایت مختصر ہونے کے باوجود بہاء اللہ کے پورے پیام کی وضاحت کے لیے اپنے اندر بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اسی پر میں اس باب کو ختم کرتا ہوں۔

”بہاء اللہ نے کہا ہے کہ رب الافواج، ابدی باپ، دنیا کے بنانے والے اور بچانے والے کی آمد جو تمام انبیاء کے بیانات کے مطابق آخری ایام میں واقع ہونے والی ہے اس سے سوائے اس کے کچھ اور مراد نہیں ہے کہ خدا انسانی شکل

میں منصف شہود پر ظاہر ہوگا جس طرح اس نے اپنے آپ کو یسوع
 ناصری کی ہیکل (جسم) کے ذریعے ظاہر کیا تھا اب وہ اس
 مکمل تراوروشن ترظہور کے ساتھ آیا ہے جس کے لیے یسوع
 وہ تمام پہلے انبیاء لوگوں کے قلوب تیار کرنے آئے تھے۔
 بہاء اللہ اور عصر جدید

مصنف ہے۔ ای۔ ابلنٹ

ایم۔ بی۔ سی۔ ایچ۔ پی۔ لے۔ بی

افلاطون کے اعیان

علامہ اقبال نے شکر ادا بن غری کے علاوہ افلاطون کو بھی نفی خودی کے
 حایوں میں شمار کیا ہے۔ اسرار میں افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

راہبِ اقل افلاطون حکیم	از گروہ گوسفندانِ تدبیر
انچنان افسونِ ناموس خورد	اعتبار از دست و چشم و گوشِ بہر
گفت ستر زندگی در مرن است	شمعِ واحد جلوہ از افسون است
گوسفندے حد لباسِ آدم است	حکم اور جانِ مونی محکم است

بسکہ از فوقی عمل محروم بود	جان او دارفته و معدوم بود
مگر ہنگامہ موجود گشت	خالی اعیانِ ناشہود گشت

زندہ جان، اماں اکنان محسوس است مردہ دل، اماں اعیان محسوس است

.....
 علامہ اقبال کا خیال یہ ہے کہ افلاطون نے محسوسات کو ناقابل اعتبار سمجھا اور نامحسوس و نامشہود کے ماحول میں گرفتار ہو گیا۔ عالم اسباب کو افسانہ خیال کیا، معدوم کو موجود اور موجود کو معدوم سمجھا اور موت کو زندگی پر ترجیح دی۔ خود بھی ذوقِ عمل سے محروم تھا اور اس کی تعلیم سے بہت سی قویں ذوقِ عمل سے محروم ہو گئیں۔

ان اعتراض میں خاص اعتراض نفیِ خودی، ترکِ عمل اور زندگی سے گریز پر ہے جس کے علامہ شدت سے مخالف ہیں۔ اسرار کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا ہے :-

”میں نے افلاطون کے فلسفے پر جو تنقید کی ہے اس سے میرا مطلب ان فلسفیانہ مذاہب کی تردید ہے جو بقا کے عوض فنا کو انسان کا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ یہ مذاہب انسان کو بزدلی سکھاتے ہیں۔ ان مذاہب کی تعلیم یہ ہے کہ مادے کا مقابلہ کرنے کے بجائے اس سے گریز کرنا چاہیے حالانکہ انسانیت کا جوہر یہ ہے کہ انسان مخالف قوتوں کا مردانہ دارمقابلہ کرے اور انھیں اپنا خادم بنائے۔“

ڈاکٹر اقبال ہندوستان کے ان چند فاضلوں میں سے تھے جن کو افلاطون پر تنقید کرنے کا حق تھا لیکن ان کی تنقید پر غور کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ افلاطون کے

نظریۂ اعیان پر بھی غور کر لیا جائے۔ جہاں تک مجھے علم ہے اقبال پر لکھنے والوں نے بالاتفاق اعیان کے بیان سے گریز کیا ہے۔

اظلاطون اعیان کا اس طرح قائل ہوا کہ وہ ابتدا میں ہر قلیطوس کے ایک نظریے سے متاثر ہو کر شک میں پڑ گیا تھا جس سے آخر اُسے سقراط نے نجات دلائی۔ ہر قلیطوس کا نظریہ یہ تھا کہ ہر وقت تمام اشیاء بدلتی رہتی ہیں۔ فطرت ایک نہتے ہوئے چشمنے کی مانند ہے۔ ہم ایک دریا میں دوبارہ قدم نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ جس پانی میں پہلی بار قدم رکھا تھا وہ بہہ گیا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی۔

اس نظریے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جب کوئی شے اپنی حالت پر قائم نہیں رہتی تو اس کا علم کیوں کر ممکن ہے جو دعویٰ بھی کیا جائے گا وہ کہنے والے کے مزے لفظ نکلتے ہی غلط ہو جائے گا کیوں کہ وہ چیزیں جن کے متعلق علم حاصل کیا گیا یا دعویٰ کیا گیا ہے اتنے عرصے میں بدل چکی ہوں گی۔ اس کے علاوہ گیتا کی طرح سوفسطائیوں کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ خیر و شر کوئی حقیقی چیزیں نہیں ہیں بلکہ محض رواجی اور اعتباری ہیں ایک ہی بات جو ایک جگہ خیر ہوتی ہے دوسری جگہ شر ہوتی ہے۔

۱۵ ہر قلیطوس شہرافس کا باشندہ تھا! اس کا زمانہ پانچویں صدی قبل مسیح ہے۔ اس مضمون کی تحریر کے وقت "نیرنگ خیال" کا اقبال نمبر اور سی جی ویب کا تاریخ فلسفہ پیش نظر ہے۔

آخر سقراط نے افلاطون کو بتایا کہ خیر و شر عدالت و شجاعت و فیروہ کے مستقل
 اعیان ہیں اور ان چیزوں کی تعریف کا مطلب یہ ہے کہ ان اعیان کو ظاہر کیا جائے۔
 یہ اعیان جو اس جسمانی کے معروض نہیں ہیں۔ جو اس جسمانی کے ذریعے سے کسی
 خاص موقع پر ہیں کسی خاص شخص یا خاص چیز کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اس ادراک
 سے ہیں یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم نے اس عین کو پہچانا جس سے ہم واقف ہیں لیکن
 یہ عین خود جو اس کا معروض نہیں بلکہ فہم کا معروض ہے۔ محسوس اشیاء کا عالم
 ہر وقت بدلتا رہتا ہے اس لیے اس کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے وہ بھی مستقل طور پر
 صحیح نہیں ہوتا لیکن اس عالم کے ساتھ ساتھ ابدی صورت یا اعیان کا عالم ہے جس کے
 متعلق ہمیں صحیح معنی میں علم حاصل ہو سکتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ سقراط نے اس نظریے کو صرف اخلاقیات تک محدود رکھا
 تھا لیکن افلاطون نے یہ سلسلہ آگے بڑھایا کیوں کہ یہ جاننے کے لیے کہ فلاں
 فعل قرین عدالت ہے یا نہیں ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ عدالت کیا
 شے ہے جس طرح یہ سمجھنے کے لیے کہ خط "ا" ب "سیدھا ہے یا خطوط "ا" ب اور
 ج "د برابر ہیں یہ جاننا ضروری ہے کہ سیدھا ہونا اور برابر ہونا کیا شے ہے۔
 یہاں بھی ایک عین ثابت ہے جس کا وقوف جو اس کے ذریعے سے نہیں بلکہ عقل
 فہم کے ذریعے سے ہوتا ہے اور جب ہم اس کا تذکرہ کرتے ہیں تو تذکرے کے
 دوران میں اس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

سقراط اس کوشش میں تھا کہ ہمارے اخلاقی احکام و آراء کے لیے کوئی ایسی
 مستقل شے مل جائے جو روان اور حالات کے تابع نہ ہو۔ اس کوشش میں اس نے

ایمان کا انکشاف کیا اور یہی ایمان سقراط کے بعد افلاطون کے فلسفے کا اصل اصول بنے۔ انھیں افلاطون مثل یا تصورات کہتا ہے۔

تصور کے معنی عموماً یہ سمجھے جاتے ہیں کہ کوئی شے ذہن میں موجود ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس تصور کے مطابق خارجی عالم میں بھی کوئی شے پائی جائے۔ ممکن ہے کہ پائی جائے اور ممکن ہے کہ نہ پائی جائے۔ لیکن افلاطون کے نزدیک تصور کے معنی مثال کے ہیں یعنی کسی شے کی محض خارجی شکل نہیں بلکہ اس کی اصلی ہئیت یا نوعیت جو معروضِ حواس نہیں بلکہ معروضِ فہم ہے اور جو محض خیال و وہم اور ایسی شے نہیں ہے جس کا وجود صرف ذہن ہی میں ہو بلکہ ایسی شے جس کا خیال ہوتا ہے مگر اس کا وجود ہمارے خیال کرنے پر مبنی نہیں ہوتا۔ افلاطون کے ایمان یا تصورات وہ مستقل صورتیں ہیں جن پر کائنات کی حقیقت باطنی مشتمل ہے۔ ایمان نہ پیدا ہوتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں اور زمان پر زمانہ گزرنے کا کوئی اثر ہوتا ہے۔ ایمان کا عالم ہمیشہ رہنے والا ہے اور ہمارے اس محسوس عالم کی اصل ہے۔ افلاطون کے نزدیک ان غیر متغیر اور ابدی ایمان کے سمجھنے ہی کا نام فلسفہ ہے۔ ایمان متغیر نہیں اور ان میں باہمی تعلق نہیں ہے۔ افلاطون کے ایمان کلیات ہیں وہ شخصی یا جزئی مثال کا قائل نہ تھا۔ یہ دعویٰ فلاطینز نے کیا کہ نئی نوع انسان کے لیے ہی نہیں بلکہ ہر انسان کے لیے ایک علیحدہ عین ثابت، صورت، یا مثال ہوتی ہے۔ یہ بات افلاطون یا ارسطو

۱۔ فلاطینز تیسری صدی مسیحی کا افلاطونی فلسفی ہے

یا اس سے قبل کسی نے نہیں کہی تھی۔

اس وضاحت کے بعد یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اعیان کا نفی خودی سے کیا تعلق ہے۔ اعیان کا نظریہ تو مدلل نفی محض یا اس قسم کے امد و دسرے نظریوں کے خلاف ہے کیوں کہ اعیان کے اقرار میں یہ دعویٰ مضمر ہے کہ عالم بے حقیقت اور سراب نہیں ہے بلکہ محسوسات اور مشاہدات کے پس پردہ حقائق موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید فلاسفہ میں سے برکلی امد ہیوم لکھار و مظاہر کے پس پردہ اعیان کا وجود نہیں مانتے جب کہ ان فلسفیوں کا زبردست ناوتد کائنات اعیان کا قائل ہے اس کا اعتقاد ہے کہ ان مظاہر کے پس پردہ اعیان کا وجود ہے۔ فلسفے کا مطالعہ کرنے والے یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ برکلی مادی عالم اور خود مادے کے وجود کا قائل نہیں ہے۔ اوداسی کے دلائل سے کام لے کر ہیوم نے غیر مادی حقائق کا بھی انکار کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ دونوں اعیان کے قائل نہیں ہیں۔ ترک عل رہبانیت اور ہنگامہ موجود سے انکار کا تعلق بھی اعیان کے نظریے سے سمجھ میں نہیں آیا۔ رہی یہ بات کہ اعیان نامشہود ہیں اوداس لیے افلاطون نامشہود کا قائل تھا بالکل صحیح ہے لیکن یہ بات علامہ کے علاوہ کوئی اور کہتا تو بہتر تھا کیوں کہ علامہ مذہب کے قائل ہیں اود کوئی مذہب بھی نامشہود پر اعتقاد رکھنے سے گریز نہیں کرتا۔

ڈاکٹر عبدالرحمن بخجوری مرحوم نے اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے:
”تصوف کے ردیت حق اور افلاطون کے نامشہود میں مماثلت ہے۔“

صوفیوں کا رقص مستانہ نقل ہے افلاطونی روح کی جو ایک متحرک
دائرہ ہے اپنے مرکزِ قدیم کے گرد اود بس اود یہ مرکزِ خدا کے سوا
اود کوئی نہیں۔

(نیرنگ خیال اقبال نمبر)

اس قسم کی مماثلت بیان کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر بخوری نے
تصوف اود افلاطون کے نظریات میں مماثلت تلاش کرنے کی کوشش نہ فرمائی۔
بخوری صاحب کے علم میں یہ بات ضرور ہوگی کہ رقص مستانہ کا تصوف سے کوئی
علاقہ ہے بھی یا نہیں اور یہ کہ تاریخی اعتبار سے صوفیوں کا رقص مستانہ کب سے
افلاطون کی متحرک روح کی نمائندگی کر رہا ہے۔ رویتِ حق کے بارے میں یہ قابل
ذکر ہے کہ اس عقیدے کا تعلق محض تصوف سے نہیں ہے بلکہ صحابہ کے زمانے ہی
میں یہ سوال پیدا ہو چکا تھا صوفیوں میں اس مسئلے کی نوعیت اہل ظاہر سے زیادہ
مختلف نہیں ہے اود اگر ہے تو اتنی کہ علمائے ظاہر دنیا میں خدا کو نامشہود اود
آخرت میں مشہود سمجھے ہیں اود صوفی دونوں جگہ مشہود سمجھتے ہیں۔

ہر کہ ایں جان دید محروم است
وز قیامت ز دولت دیدار
(عطارؒ)

خود علامہ اقبال بھی دنیا میں رویتِ حق کے قائل ہیں۔

ستید کل صاحب ام الکتاب پردگیہا بر منیر شس بے حجاب
گر چہ عینِ فات را بے پردہ دید رب زدنی از زبانِ ادبِ حکید

علامہ اقبال نے ”حکم اور برجانِ صوفی“ حکم است کہ کہ غالباً اس طرف اشارہ کیا ہے کہ نفی خودی میں صوفی افلاطون کے ہم خیال ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ علامہ کا اشارہ اس طرف ہو کہ صوفی ابن عربی کی تقلید میں اعیانِ ثابۃ کے قائل ہیں اعیانِ ثابۃ اور نفی خودی کے نظریوں میں صوفیوں اور افلاطون کے مابین اشتراک کے بعد اس دور از کار تاویل کی ضرورت ہی نہ تھی کہ قص مستانہ اور دیدار خداوندی کا عقیدہ روحِ متحرک اور اعیانِ نامشہود سے مماثل ہے۔

صوفیوں کی نفی خودی کی بحث علیحدہ بیان ہو چکی ہے۔ اس موقع پر یہ کافی ہو گا کہ ابن عربی کے اعیانِ ثابۃ اور افلاطون کے اعیان میں مماثلت تلاش کی جائے۔

اعیانِ ثابۃ

یہ کہنا مشکل ہے کہ افلاطون کے اعیان ابن عربی کے اعیانِ ثابۃ کے مانند ہیں یا عالمِ مثال کے۔ علامہ شبلیؒ نے ابونصر فارابی کا ذیل کا قول نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کا نظریہ اعیانِ ثابۃ سے مشابہ نہیں بلکہ مثال سے ہے ابونصر فارابی نے الجمع بین الرأین میں کہا ہے :

”مشہور ہے کہ افلاطون عالمِ مثال کا قائل تھا یعنی جو چیزیں ہمارے

اس عالم میں موجود ہیں اس قسم کی تمام چیزیں ایک اور عالم میں موجود

ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ یہ مادی ہیں اور وہ غیر مادی اور ان کو کبھی

زوال نہ ہو گا لیکن یہ غلط ہے کہ افلاطون اس بات کا قائل تھا کہ

تمام عالم میں جو کچھ موجود ہے یا آئندہ ہو گا وہ علمِ باری میں موجود ہے

جس طرح ایک کاریگر کے ذہن میں اس مکان کا نقشہ موجود ہوتا ہے
جس کو وہ بنانا چاہتا ہے۔

علم الکلام صفحہ ۱۷۹

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ابن عربی کے اعیان ثابتہ اور افلاطون کے اعیان ہم معنی
ہیں اور دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے تو یہ قیاس غلط نہ ہو گا کہ اعیان ثابتہ کا نظریہ
افلاطون کے اعیان سے ماخوذ ہے۔ خیال یہ ہے کہ جس طرح ابن عربی نے دوسرے
رائج الوقت مذہبی اور فلسفیانہ نظریات کو قبول و تسلیم کر کے ان سے اپنے نظریہ وجود
کے اثبات میں کام لیا ہے، اسی طرح اعیان کے نظریے کو بھی قبول کر کے اپنے
مقصد کے اثبات میں صرف کیا ہے۔ ان کا مخصوص نظریہ وحدۃ الوجود ہے جسے
وہ قرآن و حدیث سے بھی ثابت کرتے ہیں اور رائج الوقت فلسفیانہ نظریات سے
بھی۔ ان کا مقصود ان نظریات پر نقد و تبصرہ یا ان کی تائید و تردید نہیں ہوتی
بلکہ جو نظریات و معتقدات کہ ان کے زمانے میں دلوں اور دماغوں پر قبضہ کیے
ہوئے ہیں ان سے اپنا کام لے لیتے ہیں۔

حضرت مجدد صاحب (شیخ احمد سرہندی) نے بھی ابن عربی سے مخالفت
کے باوجود اعیان ثابتہ کو تسلیم کیا ہے اور خود علامہ اقبال بھی اس اصول کو اس شکل
میں تسلیم کرتے ہیں:-

”عالم جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے
موجود نہیں ہے۔ عالم ایک آزاد غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر
ہو سکتا ہے جب ہم علیٰ تخلیق کو خدا کی تاریخ حیات میں ایک اہم اور

ممتاز واقعہ تسلیم کریں۔ ایک اٹائے محیط کے نظریے سے کوئی
غیر نہیں ہے اس میں تصور اور عمل جاننے کا عمل، سب ایک حیثیت
رکھتے ہیں۔“

(خدا کا تصور اور عبادت کے معنی (خطبات اقبال)

اسی بات کو حضرت ابن عربیؒ نے فہم عیسوی میں اس طرح فرمایا ہے :-

وكان فيه اكوناً واعياناً وازماناً

یعنی ہم علم حق میں اعیان ثابتہ اور عالم ادعاج میں اکان اور اس صورت
انسانی تک پہنچنے میں زمانہ اور دہرتھے۔

اعیان عین کی جمع ہے اعیان ثابتہ مخفف ہے۔ الاعیان الثابتہ فی العلم
کا یعنی موجودات خارجی کے وہ حقائق جو ان کے خارج میں موجود ہونے سے پہلے
علم الہی میں موجود تھے۔ خدا اپنے ازلی علم سے جزئی اور کلی حقیقتوں سے واقف ہے۔
کسی شے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے علم میں موجود ہے۔ اس طرح تمام چیزیں
علمی وجود رکھتی ہیں۔ یہ اعیان ہیں جو موجودات خارجی کی حقیقت ہیں لیکن خود خارج
میں موجود نہیں ہیں۔ اسی اعتبار سے اعیان کو عدم اضافی کہا جاتا ہے کیوں کہ ان کا وجود
خارج میں نہیں ہے اور خارج کے اعتبار سے یہ معدوم ہیں حضرت ابن عربیؒ نے
اسی معنی میں فرمایا ہے۔

الاعیان ما شئت من المحضة الوجود

اعیان نے وجود (خارجی) کی بوجہ نہیں مانگی۔ اس کا یہ مطلب کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا
کہ اعیان یعنی خدا کا علم یا صور علمی معدوم ہیں اور وجود خارجی کی حقیقت عدم ہے۔

کیوں کہ اس نظریے کی رد سے خارج میں جو کچھ ہے وہ ان اعیان ہی کا ظہور ہے جو علم الہی میں موجود ہیں اور جو مطلق نے اعیان کے آثار و احکام کے مطابق ظہور کیا ہے۔ اسی طرح تمام اشیاء اس مرتبے میں حق کے علم کی صورتیں ہیں اور اس لیے عین حق ہیں۔

مثال دینے کے لیے کہا گیا ہے کہ اعیان ثابۃ حق تعالیٰ کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی گویا اس وجود کا عکس ہے جو آئینے میں ظاہر ہوا ہے اس عکس کو اسی مشابہت کی وجہ سے سایہ کہتے ہیں کہ جس طرح سایہ روشنی سے ظاہر اور محسوس ہوتا ہے اور اگر روشنی نہ ہو تو بذاتِ خود سایہ معدوم ہے۔ اسی طرح عالم بھی وجود حق تعالیٰ کے نور سے روشن اور ظاہر ہے۔

یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس نظریے میں اور مسلکِ ظل میں فرق ہے۔ مسلکِ ظل ایک مستقل نظریہ ہے جس کو محققین کی تائید حاصل نہیں ہے۔ بعض اصحاب اس قسم کی مثالوں اور حضرت ابن عربی کے اس قول سے کہ ”اعیان نے وجود کی بوجہ نہیں سونگھی“ یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ابن عربی بھی عالم کو وہم مانتے ہیں اور اس طرح مجدد صاحب اور دیدانت کا نظریہ اور ابن عربی کا نظریہ ایک ہی ہے۔ یہ بات یا تو وہ لوگ کہتے ہیں جو ابن عربی کے مسلک سے پوری طرح واقف نہیں ہیں اور یا وہ لوگ کہتے ہیں جو مجدد صاحب کے نظریہٴ ضہود اور ابن عربی کے نظریہٴ وجود میں صلح کرانے کی مومنانہ کوشش کرتے رہتے ہیں۔ اول تو عدم اور وہم ایک شے نہیں ہے۔ عالم کو عدم کہہ دینے کے بعد بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر عالم عدم محض ہے تو یہ کثرت جو ہمیں محسوس ہوتی ہے کیا

ہے اس کے جواب میں جس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب وہم اور نظر کا دھوکا ہے
جیسا کہ مجدد صاحب اور شکر نے کہا ہے اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب ظہور حق
ہے جیسا کہ ابن عربی اور دوسرے محققین نے کہا ہے۔

عالم کو عدم اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ یہ کثرت معلوم اور مغائرت معقول ہے
عالم کہا جاتا ہے حق کے سوا کچھ نہیں ہے۔ الحق محسوس والمخلوق معقول (حق
محسوس ہے اور خلق معقول ہے) اسی قول کا ترجمہ اقبال نے کس حسن کے ساتھ
کیا ہے :

یہ بزمِ ماتمجبلیٰ ہاست بنگر
جہاں ناپید و او پیدا است بنگر

لو کلا سب بیان الحق فی الموجودات و ظہور لا فیہا بالصور ماکان للعالم وجود
”اگر حق موجودات میں ساری نہ ہوتا (یعنی موجودات کا باطن نہ ہوتا) اور اگر حق ہی
عالم کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا تو عالم کا وجود ہی نہ ہوتا“
صاحب گلشن راز نے کہا ہے :

عدم آئینہ ہستی است مطلق
کز پیدا است عکس تابش حق

شارح گلشن راز شیخ محمد بن تیمی جیلانی نے کہا ہے :-

”وجود حق تعالیٰ کا آئینہ اعیان ممکنات ہیں جو کہ عدم اضافی ہیں۔
عدم اضافی اس لیے کہ وجود خارجی کی نسبت سے یہ عدم ہی کیوں کہ
ان کا خارج میں وجود نہیں ہے بلکہ ان کا وجود علمی ہے کیوں کہ وہ

علم حق میں موجود ہیں اور وہ علم حق سے خارج میں نہیں آتے۔ فلسفی انہیں ماہیت اور صوفی اعیان ثابۃ کہتے ہیں۔

(ترجمہ)

اس لیے صوفیوں کے کلام میں جہاں بھی عدم کا لفظ آیا ہے۔ اس سے عدم اضافی مراد ہے نہ کہ عدم حقیقی۔ کیوں کہ عدم حقیقی کوئی شے نہیں ہے نہ وہ کوئی مستقل ہستی رکھتا ہے نہ کسی شے کی حقیقت ہو سکتا ہے نہ ظاہر اور باطن ہو سکتا ہے اور اگر کسی حیثیت سے بھی اس پر ”ہے“ کا اطلاق جائز ہو تو پھر وہ عدم نہیں ہے بلکہ وجود ہے۔

اس تفصیل کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ عدم کا لفظ لفظی شہود اور دیانت بھی استعمال ہوتا ہے لیکن وہاں عالم کو عدم حقیقی سمجھا جاتا ہے اس کے خلاف دوسرے صوفی عالم کو عین حق سمجھتے ہیں اور عدم کا لفظ عدم اضافی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابھی شارح گلشن راز کا نقل نقل کیا گیا ہے صوفی اس بارے میں یہاں تک احتیاط کرتے ہیں کہ باطل کا بھی اس کی ذات کی حیثیت سے انکار نہیں کرتے کیوں کہ اس کی ذات اگر موجود ہے تو وہ بھی حق ہی ہے۔ کیوں کہ وجود حق ہی ہے نہ اور کچھ۔

حضرت شیخ ابودین مغربی جو حضرت ابن عربی کے پیروں میں فرماتے ہیں :-

لا تکتس والباطل فی طورک فانہ بعض ظہور اتہ
واعطیہ منک بمقدارک حتی تو فی حق اثباتہ

باطل کا بھی انکار نہ کرو کیوں کہ وہ بھی حق ہی کا ظہور ہے تمہیں اس کا حق بھی ادا کرنا

چاہیے جو اس کے وجود کی حیثیت سے مائد ہوتا ہے۔ ان اشعار کے تحت میں شیخ مؤید الدین جندی نے کہا ہے :-

فاطی قد یظہر فی صورتہ وینکر الجاہل فی ذاتہ
”کشکول“

پس حق کبھی باطل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور جاہل باطل کی ذات کا انکار کر دیتا ہے۔

رہبانیت

علامہ اقبال نے آئی کے عقائد بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے :-
”دنیا مجموعہ شر ہے اور یہی رہبانی زندگی کا اصلی سبب ہے۔“
(فلسفہ عجم)

دوسری جگہ کہا ہے :-
”یورپ کے نزدیک مسیحیت کا تصور یہی تھا کہ وہ ایک مشرب رہبانیت ہے جس نے دنیائے مادیت سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ عالم روحانیت پر جمالی ہے۔“

(مضامین اقبال صفحہ ۱۱۴)

عالم کو شر سمجھنے اور اس سے قطع نظر کرنے میں عیسائی، ہندو اور بدھ مت ہی مخصوص نہیں ہیں بلکہ عموماً مابعد الطبیعیاتی تصور رکھنے والے فرقوں کا یہی خیال

ہے جو عالم کو شریخص نہیں بھی سمجھتے ہیں وہ بھی چوں کہ خدا تصور فرمادی حیثیت سے کرتے ہیں اس لیے مادی عالم کا ترک اور مادی زندگی سے گریز ایک عام اصول بن گیا ہے اور اس کا سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ مادے کو شریخص اور روح سے غیر سمجھا گیا ہے۔

ہندی ایرانی اور عیسائی ارباب فکر کے نزدیک روح مادے سے برتر اور ایک علیحدہ وجود ہے اور اس لیے روحانیت حاصل کرنے کے لیے یقیناً مادے اور مادیات سے قطع نظر ضروری ہے۔ مادے سے قطع نظر کرنے والوں میں سے جو وعدۃ الوجود کے قائل تھے ان کے لیے یہ بات مشکل تھی کہ ہستی کی وحدت تو تسلیم کر لیں مگر روح اور مادے کی وحدت سے انکار کر دیں۔ اس لیے انھوں نے کسے سے مادے کی ہستی ہی سے انکار کر دیا۔ ان کے علاوہ دوسرے ارباب فکر جو روح کی کلیت اور حقیقت کے اطلاق کے قائل تھے مگر مادی عالم کے وجود سے انکار نہ کر سکتے تھے انھیں حقیقت کلی کو افراد سے مطابقت کرنے کے لیے طول کا نظریہ ایجاد کرنا پڑا یعنی حقیقت کا تصور اگرچہ روح مطلق کی حیثیت سے مادے سے علیحدہ ہے لیکن روح مطلق کائنات کے ہر ذرے میں طول کیے ہوئے ہے حقیقت کا یہ تصور جس طرح روح کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکا اسی طرح مادے کو روح سے مطابقت نہ کر سکا اور جب بھی روحانیت کی طرف توجہ کی گئی مادے سے قطع نظر کرنا ضروری سمجھا گیا۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مادے سے دکھائی دینے والا اور محسوس ہونے والا عالم مراد ہے)

مسلمان صوفیوں اور خود علماء اقبال کلام میں بھی بظاہر اسی قسم کی تعلیم ملتی

ہے مثلاً :-

مصطفیٰ اندر حراخلوت گزید
مذمتے جز غیبت کس راندید
از کم آویزی تختیل زندہ تر
زندہ تر جوئندہ تر بایندہ تر

(جاوید نامہ)

قہم بہ فوق خودی رس کہ صاحبان طریق
بریدہ از ہمہ عالم بہ خویش پیوستن۔
خودی را مردم آویزی دلیل نارسائی ہا
تو لے درو آشنا بیگانہ شواز آشنائی ہا

(زبور عجم)

دشت نہ سمجھ اس کو اے ملک میدانی
کہسار کی خلوت ہے تعلیم خود آگاہی
(مغرب کلیم)

تا دیات سے گزر کر روحانیت میں قدم رکھیے۔ مادہ کثرت ہے لیکن
روح نور ہے حیات ہے وحدت ہے۔“

(مضامین اقبال صفحہ ۱۳۳)

جسم را از ہر جاں باید گداخت
پاک را از خاک می باید شناخت
(جاوید نامہ)

صوفیوں کی تصانیف میں اس قسم کے خیالات بہت عام ہیں اقبال کے
روحانی مرشد رومی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے :-

ہم خدا خواہی وہم دنیا ئے دوں
این خیال است و محال است و جنوں
ترک دنیا گیر تا سلطان شوی
وہ نہ ہم چو چرخ سرگرداں شوی
ترک دنیا و حقیقت اسل داں
طاعت و سیر و سلوکش فرع آں

اس کے باوجود اسلامی وحیۃ الوجود میں مادے اور روح کو دو نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان دونوں کو ایک ہی حقیقت کا مظہر تسلیم کیا جاتا ہے۔ ایک ہی شے ہے جو اپنی دکھائی دینے اور محسوس ہونے والی حیثیت اور شدتِ ظہور کے اعتبار سے مادہ ہے اور ایک متعین تجربہ اور لطافت کے اعتبار سے روح ہے۔

چرہستِ مطلق آید در اشارت
بہ لفظ من کنند ازوے عبارت
من و تو عارضِ ذاتِ وجودیم
مُشَبَّہائے مشکاتِ وجودیم
من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ این ہر دو را جزائے من آمد
(گلشن راز قدیم)

حضرت محمود شبستری نے روح اور مادے کو ایک حقیقت اور ایک کل کے دو اجزا قرار دیے ہیں۔ یہی مسلک علامہ اقبال کا بھی ہے۔ اقبال کا انداز بیان زیادہ دقیق اور شاعرانہ ہے۔

تن و جان را دو تا گفتن کلام است
تن و جان را دو تا گفتن حرام است
بہ جان پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حال را احوالِ حیات است
(گلشن راز جدید)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روح اور مادہ ایک ہی ہیں تو صوفیوں اور خود علامہ اقبال نے رہبانیت کے ماننے والوں کی طرح مادیت سے قطع نظر کرنے کی ترغیب کیوں دی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال اور صوفیا کا مقصد اور مسلک یقیناً زندگی سے گریز اور عالم کو شمر سمجھ کر اس کا ترک کرنا نہیں ہے بلکہ خودی یا حقیقت کے انکشاف اور عالم کو صحیح طور سے دیکھنے کی نظر پیدا کرنے

کے لیے اپنی قوتوں کو جمع کرنا مقصود ہے۔ خلوت ہمیشہ کے لیے اختیار نہیں کی جاتی ہے اور کم خوردن وغیرہ کا مقصد بھی ابتدا میں جمعیتِ خیال اور کیسوٹی حاصل کرنا ہے۔ عوام نے خود اس بات کو واضح کیا ہے۔

گرچہ اند خلوت و جلوت خدا است
خلوت آغاز است و جلوت انتہا است

جب جلوت میں بھی خدا ہی کا ظہور ہے تو اس کے ترک کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ البتہ جلوت میں مشاہدہ کرنے والی نظر پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس کے لیے ابتدا میں خلوت ضروری ہے۔

”وہمہ اولیا و انبیاء در بابت حال خلوت اختیار کردہ اند“

جواہر غیبی صفحہ ۶۶۵

اہلِ باطن میں اصل شے جس کا اعتبار ہے نیت ہے نہ کہ محض عمل ظاہر اس لیے جس ترکِ دنیا کے لیے رومی نے تاکید کی ہے اس کی مراحت خود ہی اس طرح فرماتے ہیں سہ

چیت دنیا از خدا غافل بدن نے قماش و فقر و فرزند و زن
چوں کہ ملک و مال را از دل براند زان سلیمان خویش را مسکین بخواند
دنیا در اصل خدا سے غافل ہونے کو کہا گیا ہے اس لیے ترکِ دنیا کے معنی یہ ہیں کہ اس دنیا میں اس طرح رہیے کہ یہ تعینات حقیقت کا حجاب نہ بن جائیں ورنہ یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ اس دنیا کو شرمسار کر خلوت اختیار کی جائے سہ
فقر کا فر خلوت دشت و دراست فقر مومن لرز و محروم براست

اَلْخُدَا رَا جِسْتَن اَز تَرْكِ بَدَن اِيْمَن خُوْدِي رَا بَر فَسَا دِنِ حَقِّ زَوْن
(اِقْبَالَ)

غالباً حضرت مغربیؒ کے اشعار ذیل سے اس ایراد کا جواب زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

نقوشِ کثرتِ امواجِ ظاہرِ دریا حجابِ وحدتِ باطنِ شداستِ دریا
اگرچہ سایہٴ عنقاے مغربِ استِ جہاں ولیک سایہٴ حجابِ آمدستِ عنقارا
مرفیوں نے مادے کو بھی روح کی طرح عینِ حق مانا ہے اور مادی اشیا کو اپنے مراقبوں کا موضوع بنایا ہے۔ اُن کا مقصد یہ ہے کہ مادے میں مقید ہو کر روحانیت سے قطع نظر نہ کر لی جائے۔ محسوساتِ روح کا حجاب نہ بن جائیں اور مادی لذتیں حقیقت سے بے خبر نہ کر دیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ مادے کی حقیقت کو چھوڑ دیا جائے اور مادے کی صورت کی پرستش ہونے لگے۔ اس لیے جب تک ایسی نظر حاصل نہ ہو جائے جو مادے میں روح اور روح میں مادے کا مشاہدہ کرنے لگے اِقْبَالَ کے بقول جسم کو جان کے لیے گداخت کرنا ضروری ہے۔

تا مہر تو دیدیم ذراتِ گزشتیم
از جملہ صفاتِ ازپے آں ذاتِ گزشتیم
پہوں جملہ جہاں منظرِ آیاتِ وجودِ اند
اندر طلبِ از منظرِ آیاتِ گزشتیم
ما ازپے آئم کہ بود مشرقِ الوار
از مغربی و کوب و شکاتِ گزشتیم
(مغربی)

آج کی گمراہی کا سبب یہ ہے کہ عموماً مذاہب اس مادی دنیا سے قطع نظر کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جس نے ہمیں ہوا پر اڑنا اور سمندروں کی تہ میں چلنا سکھایا جس نے ہمیں بے شمار کرامتیں اور لاتعداد معجزے دکھانے کے قابل بنایا اور وہ ہمیں ایک ایسی دنیا کا خواب دیکھنے پر مجبور کرتے ہیں جس کا تعلق کسی طرح بھی ہماری اس حسین و جمیل دنیا سے نہیں ہے۔ اشتراکیت نے اسی نقطہ سے مذہب کی مخالفت کی ہے کیوں کہ اس کی نشو و نما اور عنوان ایسے مذاہب میں گمراہ ہے جن کا نقطہ نظر رہبانیت اور زندگی سے گریز ہے۔ ان مذاہب کا اثر مسلمانوں پر بھی پڑا ہے۔ اقبال نے اسی لیے جگہ جگہ اس خطرے سے آگاہ کیا ہے اور اسے اسلامی تعلیم کے خلاف بتایا ہے۔

اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ دیرویں کا امیر

کمال ترک نہیں اب و گل سے ہجوری
کمال ترک ہے تسخیر ناری و ندی

اے کہ از ترک جہاں گوئی گو
فقر کا فرخوت و دشت و در است
ترک و این دیر کہن تسخیر او
فقر مومن لڑنے و محروم و راست

اقبال اور تصوف

ایرانی شعرا سے اقبال اس لیے ناراض تھا کہ انھوں نے ابن عربی کے صوفیانہ نظریات کو زیادہ حسین و جمیل بنا کر عوام تک پہنچایا، یہ ظاہر ہے کہ اقبال نے ہر تصوف کی خرافات نہیں کی اور نہ ایسا ممکن تھا کیوں کہ وہ خود خاندان قادریہ میں مرید تھے۔ صوفیوں کی مسح سے ان کا سارا کلام بھرا ہوا ہے۔ البتہ وہ اس تصوف کے خلاف ہیں جو ترکِ عمل کی تعلیم دے اور سکون و حمد و پیداکرے۔ وہ اس وحدۃ الوجود کے خلاف ہیں جو نفیِ خودی پر منتج ہو۔ ابن عربی کی مخالفت بھی اس غلط فہمی کا نتیجہ تھی کہ علامہ نے سری شکر اور ابن عربی کے نظریوں اور وحدۃ الوجود اور نفیِ خودی کو لازم ملزوم سمجھا اور چوں کہ ابن تیمیہ وحدۃ الوجود اور تصوف کے خلاف ہیں اس لیے انھوں نے ابن تیمیہ کو سراہا، لیکن جب حقیقت واضح ہو گئی تو انھیں اقرار کرنا پڑا کہ ابن تیمیہ اور ابن جوزی کی مخالفت حقیقت سے ناواقف ہونے کے سبب سے تھی۔

تصوف کی مخالفت اس لیے کہ یہ مسلک تزکیہ باطن، ذکر فکر اور مجاہدات کی تلقین کرتا ہے کسی طرح بھی حق بہ جانب نہیں کہی جاسکتی مگر ”نائماز ضرورت“ کا لفظ زیادہ کر کے اس مخالفت کو بھی بجا ثابت کیا جاتا ہے اور یہ بھی لحاظ نہیں

کیا جاتا کہ یہ بات کہاں تک پہنچتی ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن جوزی وغیرہ تصوف اور روحانیت کی مخالفت میں بڑے جری اور نامور لوگوں میں ہیں اور تنقید حدیث میں بھی ان کا ایک مقام ہے لیکن تصوف کی مخالفت میں ان کے علمی توازن اور مومنانہ دیانت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ یہ حضرات ان لوگوں کی مخالفت کرتے ہیں جن سے بر ذاتِ خود واقف نہیں ہیں اور اس علم پر تنقید کرتے ہیں جو ان کا موضوع نہیں ہے۔ ابن حزم ظاہری مل و خل میں حضرت شیخ ابوسعید ابو الخیرؒ کی عیب جوئی یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ میں نے سنا ہے اور مجھ تک یہ بات پہنچی ہے۔ ایک محدث اور محقق کے لیے یہ انداز تحقیق کہاں تک مناسب ہے۔ ابن تیمیہ صوفیوں پر الزام لگاتے ہیں کہ یہ لوگ طول و اتحاد کے قائل ہیں۔ معلوم نہیں ابن تیمیہ نے یہ نتیجہ کس عبارت اور کس قول سے نکالا۔ بظاہر تو جو لوگ دود جوہر کے قائل نہ ہوں وہ طول و اتحاد کے کس طرح قائل ہو سکتے ہیں۔ ابن جوزی تلبیس ابلیس میں جب صوفیوں کے ترکِ مباحات پر طنز کرتے ہیں اس کہتے ہیں کہ کوئی ان میں جوئی روئی کے علاوہ کچھ نہیں کھاتا اور کوئی لباس صوفیہ نہیں کر جس کو اذیت دیتا ہے تو ہم اس طنز پر زیادہ توجہ نہیں کرتے لیکن جب وہ یہ کہتے ہیں کہ یثربینہ اسلام اور صحابہ کس طریقے کے خلاف ہے اور پیغمبر اسلام اور صحابہ مجبوراً بھوکے رہتے تھے کیوں کہ انھیں کھانے کو کوئی چیز نہ ملتی تھی اور جب مل جاتی تھی تو کھا لیتے تھے۔ (وما ہذا طریقتہ، الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ولا طریقتہ صحابہ دانتباہم وانما کانوا بمجوعون اذا لم یجدوا شیئاً فاذا وجدوا اکلوا

(تلبیس ابلیس)، اس موقع پر یہیں شبہ جوئے لگتا ہے کہ یہ لوگ حضورؐ کی سیرتِ اقدس سے واقف بھی تھے یا نہیں کیونکہ حضورؐ کا صوم وصال صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ (بخاری و مسلم، حضورؐ کا پے در پے روزے رکھنا کیا اس لیے تھا کہ حضورؐ کے پاس کھانے کو کچھ نہ تھا اور اس کا کیا جواب دیا جائے گا کہ حضورؐ راتوں کو اتنا قیام کیوں فرماتے تھے کہ قدمِ مبارک ورم کر آتے تھے۔ (مشکوٰۃ - مرقاۃ صفحہ ۱۲۵)، حضورؐ نے آرام دہ فرش کو چھوڑ کر غیر آرام دہ بستر پر کیوں آرام فرمایا اور اسی موقع پر فرمایا کہ میں اگر چاہتا تو خدا میرے ساتھ سوئے چاندی کے پہاڑ چلا تا۔ (سیرۃ الامین الامون)، حضورؐ کی خلوتِ حرا سے کون انکار کر سکتا ہے۔ صحابہ فرماتے ہیں کہ ہم دن کو ہنستے بولتے تھے اور جب رات ہوتی تو ایسے ہچاتے جیسے راہب اور تارک الدنیا ہوتے ہیں۔ (مرقاۃ صفحہ ۵۹۷)

علامہ ابن تیمیہؒ ان بزرگوں میں ہیں جو تنقید اور اعتراض کی شدت میں آداب سے بھی گزر جاتے ہیں خصوصیت سے امام ابو حنیفہؒ اور ائمہ اہلبیتؑ سے ان کے اختلافات کی شدت پوشیدہ بات نہیں ہے لیکن حضرت امام احمد ابن حنبل سے ان کا حسن عقیدت اس وجہ پر ہے کہ جب انھیں حضرت امام احمد کا ینتوی لکھا ہوا دکھایا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اور منبر شریف کو بوسہ دینے میں کچھ حرج نہیں ہے تو انھوں نے تجویز تو کیا مگر کہا یہ کہ احمد میرے نزدیک جلیل و بزرگ، ہیں۔ علامہ عبد الوہاب شحرانی نے طبقاتِ کبریٰ میں امام احمد رضی اللہ عنہ

کے حال میں لکھا ہے کہ وہ بہت زیادہ تنہائی پسند تھے۔ ان کو کوئی نہیں دیکھ پاتا تھا سوائے مسجد کے یا جنازے میں یا عبادت کے موقع پر۔ وہ بازار میں چلنا چاہا نہیں سمجھتے تھے اور ہر رات دن میں تین سو رکعت نماز پڑھتے تھے۔ علامہ شعرانی نے لکھا ہے کہ صوفیہ کا انکار اسی نے کیا ہے جو ان کے حال سے ناواقف ہے۔ اسی موقع پر علامہ شعرانی نے لکھا ہے کہ صوفیوں کی مسیح کے لیے یہی کافی ہے کہ امام شافعی اور امام احمد نے حضرت شیبان الراعی سے نماز میں بھول جانے کے متعلق سوال کیا اور ان کا یقین کیا ماسی طرح امام احمد حضرت ابو حمزہ بغدادی صوفی کے معقد تھے اور دقیق مسائل ان سے پوچھتے تھے اور فرماتے تھے کہ اے صوفی اس مسئلے میں آپ کا کیا ارشاد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد ان باتوں کو نہیں سمجھتے تھے جو ابو حمزہ سمجھتے تھے۔

جن صحابہ کو علم باطن پہنچا ان میں ممتاز ترین شخصیت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ہے آپ کی ذات اقدس بالاتفاق صوفیوں کی امام اول ہے اس لیے تاریخی

۱۔ طبقات کبریٰ صفحہ ۳۸ طبقات کبریٰ صفحہ ۱۔ ج۔ ۱

۲۔ صفحہ ۱۔ ج۔ ۱ طبقات کبریٰ

۳۔ سلسلہ نقشبندیہ بھی دوسرے سلسلوں کی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے۔

حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبند رضی اللہ عنہ نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ ہمارے سلسلے کی نسبت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے محض بطریق اولیٰ (فاشاہ عقیدت) ہے ورنہ یہ سلسلہ بھی بد واسطہ حضرت جنید بغدادی رضی اللہ عنہ حضرت علی علیہ السلام (باقی صفحہ ۲۳۷ پر)

اعتبار سے تصوف کے منکر وہی ہیں جو حضرت کے مخالف ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے تصوف کے منکر خارجی اور وہ مختلف فرقتے ہیں جو خارجی فرقتے سے نکلے ہیں۔ آج مختلف ناموں سے متعارف ہیں۔ اس کے علاوہ تصوف کو اپنے ابتدائی دور میں ہی ملوکیت اور جبر و استبداد سے منکر یعنی پڑی اور یہ اتفاق تھا کہ یہ ملوکیت بنی امیہ کی تھی جو حضرت علیؓ اور ان کے خاندان کے قدیمی اور نسلی دشمن تھے اسی لیے حکومت اور ان کے طرفدار علماء، صوفیوں کے مخالف رہے جب کہ حکومت کے ستائے ہوئے عوام صوفیوں کے ساتھ رہے۔ مخالفت کی وجہ میں ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ اب بھی باقی ہے کہ جو اہل ظاہر اپنے آپ کو اسلام کا مکمل نمونہ اور کامل نمائندہ سمجھتے ہیں تصوف انھیں ناقص ثابت کرتا ہے اور اس لیے خصوصیت سے یہ گردہ کشف و کرامات پر استدراج اور سیمیا وغیرہ کا الزام لگاتا ہے کیوں کہ وہ اس روحانی کمال سے عاجز ہے۔ یہ لوگ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اس اسلام کی نائندگی تو کر سکتے ہیں جس نے بیعت الرضوان سے متعلق درخت کو کٹوا ڈالا مگر حضرت موصوف کے اس اسلام سے محروم ہیں جس نے یا ساریہ الجبل کہہ کر کوسوں سے اسلامی فوج کو خطرے سے آگاہ کر دیا تھا۔ غرض یہ کہ علامہ اقبال کا جو دور کہ مدۃ الوجود کی مخالفت کا تھا

(بقیہ صفحہ ۲۴۶ کا) تک ہی پہنچتا ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو رسالہ انیسہ حضرت خواجہ یعقوب

پنجی صفحہ ۱۸۹ اور رسالہ قدسیہ حضرت خواجہ نقشبندؒ صفحہ ۲۴۲ شاہ ولی اللہ

محدث دہلوی نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ دیکھیے شفا العلیل صفحہ ۱۲۲

وہی دور ابن عربی کے علاوہ حکیم سنائیؒ عراقیؒ وغیرہ ایرانی شعرا کی مخالفت کا بھی تھا۔ کیوں کہ یہ شعراء وحدۃ الوجود کے حامی اور مبلغ تھے۔ اس سلسلے میں عجیب بات یہ ہے کہ اقبالؒ نے کسی زمانے میں بھی رومی کی مخالفت نہیں کی البتہ ایک ابتدائی تصنیف میں اتنا کہا ہے کہ رومی نے نو فلاطینی تصور قبول کر لیا۔ ابن عربی اور ایرانی شعرا کی مخالفت اسرارِ خودی کے دیباچے کے علاوہ علامہ کے بعض ابتدائی مکتوبات میں بھی ملتی ہے جس میں سے بعض حصہ نقل بھی کیا جا چکا ہے۔

شیخ فخر الدین عراقی کے متعلق علامہ نے کہا ہے :-
 ”تصوّت کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں
 قصوں الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک
 مجھے علم ہے قصوں میں سوائے الحاد و زندقہ کے کچھ نہیں“
 (اقبال نامہ مکتوب ۱۹۱۶ء)

حکیم سنائیؒ صاحبِ حدیقہ کے متعلق علامہ کا ارشاد ہے :-
 ”ان شعرا نے عجیب و غریب اور بظاہر دل فریب طریقوں سے
 شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک
 طرح سے مذہوم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو رکھتا ہے تو حکیم
 سنائی اس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد

فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرائے عجم
اس شعارِ اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔

مثلاً

فانزی زپئے شہادت اندرتگ و دوست
فاقل کہ شہیدِ عشق فاضل تر از دوست
دردِ یز قیامت ایں بہ او کے ماند
ایں کشتہ دشمن است و اں کشتہ دوست

(اقبال نامہ مکتوب ۱۹۱۶ء)

یہ رباعی پیش کر کے علامہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ ان شعرائے شعائرِ اسلام
کی تردید و تنسیخ کی مگر اتفاق سے جو رباعی علامہ نے مثال کے لیے انتخاب کی ہے
وہ ایک حدیث کا ترجمہ ہے۔ البتہ شاعر نے کشتہ دوست کا اضافہ کر کے ایک
غزل لیا تو نضا پیدا کر دی ہے۔

حدیث یہ ہے:-

عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الا انبئکم بخیر اعمالکم و انما کاھا عند علیکم و اسفعھا
فی درجا تکم و خیرکم من انفاق الذہب و الورق و
خیرکم ان تلقوا عدوکم فقتلوا اعناقہم و یضربوا اعنا
تکم قالوا بلی قال ذکر اللہ و اس ما لک و احم و الترمذی یسہ
(مرقاۃ مفید ۱/۲۰۳)

۱۔ یہ حدیث شاہ ولی اللہ نے بحوالہ اللہ بالآخر میں بھی نقل کی ہے

یعنی حضرت ابوودد رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں تمہارے اعمال میں بہترین اور خدا کے نزدیک پاک ترین اور درجے کے اعتبار سے بلند ترین عمل نہ بتا دوں جو (خدا کی راہ میں) سونا چاندی خرچ کرنے اور قتل کرنے اور قتل کیے جانے سے بھی بہتر ہو۔ لوگوں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ۔ فرمایا (وہ عمل) اللہ کی یاد ہے۔

علامہ شبلیؒ نے الغزالی میں علامہ ابن رشد کا یہ قول نقل کیا ہے۔
 ”قرن اول کے اکثر بندگان سے منقول ہے کہ شریعت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن اور جو شخص باطن کے سمجھنے کی لیاقت نہیں رکھتا اس کو باطن کا علم سکھانا ضرور نہیں“
 امام غزالی نے فرمایا ہے:-

”ان علوم کے خفی و جلی کی طرف منقسم ہونے سے کوئی سمجھ دار آدمی انکار نہیں کر سکتا۔ صرف وہ انکار کرتے ہیں جنہوں نے بچپن میں کچھ باتیں سیکھیں اور پھر اسی پر جم گئے تو وہ علما کے مرتبہ تک ترقی نہیں کر سکتے۔“

(الغزالی صفحہ ۶۶)

اس خاص موضوع پر اسلام میں کئی گروہ ہیں۔ ظاہری فرقے کا خیال ہے کہ شریعت میں کچھ اسرار نہیں ہیں جو بات ایک عام انسان سمجھتا ہے ایک خاص شخص کو بھی اسی طرح سمجھنا چاہیے۔ باطنی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ صرف وہی نہیں کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہے بلکہ اصلی چیز باطن ہی ہے۔ اس طرح اس فرقے کا اصل مقصد شریعت

کی تردید اور اس کے ہر حکم کی اپنی خواہش کے مطابق تاویل کرنا ہے اور دراصل اسی کا نام تردید و تنسیخ ہے۔ ان کے علاوہ ایک گروہ معتدین کا ہے جن کے خیال میں ہر چیز کا ایک محل ہے۔ تاویل ہو یا تفسیر کسی قاعدے اور دلیل سے ہونا چاہیے نہ یہ کہ باطنیہ کی طرح نماز اور روزے تک سے دوسری چیزیں مراد لے لی جائیں اور نہ ظاہروں کی طرح مجاز اور استعارے کو بھی حقیقی معنی میں سمجھا جائے، امام غزالی نے فرمایا ہے۔

”تاویل سے کسی فرقے کو مغر نہیں سب سے زیادہ امام احمد بن حنبل
تاویل سے بچتے ہیں لیکن مفصلہ ذیل حدیثوں میں ان کو بھی تاویل کرنی
پڑی (۱) حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے (۲) مسلمان کا دل خدا کی
انگلیوں میں ہے۔ (۳) مجھ کو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے“

(الغزالی)

سنائی اور بعض دوسرے صوفی شاعر ایسے ہیں جن کی عمر میں رسول کی محبت اور شریعت کی پابندی و احترام میں گزری ہیں۔ ان کے اشعار پر تبصرہ کرتے وقت ہمیں ان کی زندگی اور ان کے عقائد بھی سامنے رکھنے چاہئیں۔ ایرانی شعرا کے یہاں بے شمار ایسے شعر ملتے ہیں جن میں اہل ظاہر پر طنز ہے کیوں کہ یہ شاعر ایسے زمانے میں تھے جب دلوں سے شریعت کی حقیقی پابندی اور رسول کی محبت جاتی رہی تھی اور صرف رسم پرستی رہ گئی تھی۔ شاعر اپنے دوست کا ناقد ہوتا ہے۔ وہ ان عیوب پر ہی تنقید کرتا ہے جن میں اس کے ہمد کا سماج مبتلا ہوتا ہے۔ لیکن اس علاج اور اس دعا کو ہم آج کے امراض کی نسبت سے صمیم اور غلط

نہیں کہہ سکتے۔ عرّاقی۔ سنائی۔ حافظہ وغیرہ اپنے دور کے ناقد تھے۔ ہو سکتا ہے کہ اُن کی تنقید آج کے سماج کے لیے مفید نہ ہو۔ علامہ اقبال کا زمانہ وہ ہے جب مسلمان ظاہر شریعت سے بھی بے تعلق ہوتے جاتے ہیں۔ ایسے مسلمانوں کے لیے حافظہ اُدُن جیسے دوسرے شعر کا کلام دلوں سے اسلام کی رہی سہی عظمت بھی کھودینے کے لیے کافی ہے۔ اقبال اپنے زمانے کے حکیم اِدِ مصلح ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ اس زمانے میں یہ دوا اصلاح کے بجائے فساد پیدا کرے گی۔ اس لیے وہ مریضوں کو ان کے کلام سے دور رکھنا چاہتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود بھی کبھی ان شعرا کے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ اقبال کے زمانے میں جہاں شریعت سے بے پروا لوگوں کی کثرت تھی وہاں ایسے لوگ بھی تو ہوں گے جو ظاہری شریعت ہی کو سب کچھ سمجھتے ہوں اور باطن کے اعتبار سے صفر ہوں۔ علامہ کے ان اشعار کا مخاطب ایسے ہی لوگوں کو سمجھنا چاہیے اور ان اشعار پر تردید یا تنبیخ شریعت کا گمان نہ کرنا چاہیے ۵

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی نہ ہو تو مردِ مسلمان بھی کافر و زندیق

مقام آدم خاکی نہاد دریا بند مسافرانِ حرم با خدا ہد توفیق

چہ پرسی از نازِ عاشقانہ رکوش چوں سجودش بمرمانہ
تب و تاب یکے اللہ اکبر نہ گنبد و نہ سازِ پنجگانہ

جنتِ مائے وود و غلام جنتِ آزاد گاہاں سیرِ دمام
جنتِ لاخورد و خواب و سرمد جنتِ عاشق تماشا لٹے وجود

کافر بیدار دل پیشِ صنم بزدل دیندار کے کفایت اندر دم

اک شیخِ مسلمانی اک جذبِ مسلمانی ہے جذبِ مسلمانی سرِ فلک الافلاک

اس کے علاوہ اقبال کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ علمائے ظاہر کی خشک تعلیم اور فلسفہ مغرب کی سرمایہ دیت پر اقبال کی روحانیت رفتہ رفتہ فتح حاصل کرتی گئی ہے اور وحدۃ الوجود کی مخالفت کے ساتھ صوفی شعرا کی مخالفت بھی ختم ہو گئی ہے حضرت ابن عربی کے متعلق بھی ان کا طرزِ تحریر بدل گیا ہے۔ جن کو سلسلہ میں وہ صرف محی الدین ابن عربی لکھتے تھے۔ سلسلہ اور سلسلہ کے کتبوبات میں انھیں حسرت ابن عربی اور حضرت محی الدین ابن عربی لکھنے لگے ہیں۔ ”ختم نبوت“ کے عنوان سے جو کتب انھوں نے پینٹت جواہر لال نہرو کے جواب میں لکھا ہے اس میں ابن عربی کمپانیہ کا برگزیدہ اور عظیم الشان صوفی لکھا ہے۔ اور سب سے زیادہ یہ کہ علامہ کے آخری عہد کا کلام ان ہی ایرانی اور صوفی شعرا کی مدح سے پر ہے جن پر وہ ابتدائی دور میں تنقید کرتے ہیں۔ بایزید، جنید، غزالی۔ جاتی اور رومی تو تقریباً ہر دور میں علامہ کے مدح رہے ہیں مگر عراقی اور سنائی جن کے متعلق آپ علامہ کے خیالات ملاحظہ فرما چکے ہیں، ان الفاظ میں غیر فانی اقبال سے خراج عقیدت حاصل کرتے

ہیں

عطا کن شورِ رومی سوزِ خسرو
چنان بازندگی در ساختم من

عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی
نہ گیرم گمراہ بخشیِ خدائی

گجے شعرِ عاتق بازِ خواہم
ندانم گرچہ آہنگِ عرب را

گجے جاتی زند آتشِ بجائیم
شریکِ نغمہ ہائے ساربانم

(در مخانی حجاز)

سنائی کے متعلق مثنوی مسافر میں اقبال نے کہا ہے :-

آن حکیم غیبِ آں صاحبِ مقام
من ز پیدا او ز پہناں در سرور

ترک، جوشِ رومی از ذکرش تمام
ہر دورا سرمایہ از ذوقِ حضور

او نقاب از چہرہ ایماں کشود
فکر من تقدیر مومن و انمود

ہر دورا از حکمتِ قرآن سبق
ادز حق گوید من از مردانِ حق

در فضاے مروتِ او سو ختم
تا ستارِ نالہ اند و ختم

گفتم اے بینیدہ اسرارِ جاں
بر تو روشن این جہان و آن جہاں

واقعہ یہ ہے کہ ہر مذہب و ملت اور ہر گروہ میں سچے-پھوٹے نیکو کار،
اور بدکار ہوتے ہیں۔ غالباً اس کیلئے میں استثنائے ہر چنانچہ ہمارے علماء اور
صوفیا کا گروہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا لیکن بعض افراد پر سارے فرقے

کو قیاس کر لینا یقیناً غلط ہوگا۔ یوں تو اس عہد میں انسان عموماً اخلاقی امراض کا شکار ہے لیکن روحانیت و اخلاق کے مدعی جب غلط راہ پر چوں تو یقیناً دوسروں سے زیادہ مطعون ہونے کی سزاوار ہیں یہی وجہ ہے کہ مذہبی رہنماؤں پر زیادہ شدت سے تنقید کی جاتی ہے لیکن علمائے ظاہر اپنی اخلاقی کمزوریوں کو رسوم ظاہری کی پابندی میں پوشیدہ کر سکتے ہیں۔ بخلاف ایک جاہل صوفی کے جو طریقت کی طرح شریعت سے بھی ناواقف ہوتا ہے اس لیے اپنے عیوب کو اسرار ظاہر کرتا ہے اور شریعت کی ظاہری رسوم کا استہزاء استخفاف کر کے ناقدین سے فرار اور نجات حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے صوفیوں سے یہ بدگمانی عام ہو جاتی ہے کہ صوفی شریعت کے خلاف ہیں۔ اگلے زمانے میں علمائے ظاہر نے جب جاہ اور معاصرین چٹشنگ کی وجہ سے ایک دوسرے پر طعن کیا ہے اور صوفیوں یا دوسرے فرقوں کے علاوہ خود ان کا اپنا فرقہ بھی ان کی قلم کے نشتر سے محفوظ نہیں رہا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ کوئی سچا مسلمان صوفی پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا کیوں کہ اسلامی تصوف انتہائے شریعت ہی کا نام ہے۔ یہ ممکن ہے کہ وہ ابن جوزی اور ابن تیمیہ کی شریعت سے بے نیاز ہو جائے۔

صوفی شعرائے اہل شریعت پر جو طعن کیا ہے اس سے بھی یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ تصوف شریعت کے خلاف ہے لیکن اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے زمانے میں علمائے ظاہر رسوم ظاہری کو شریعت سمجھنے لگے تھے اور بقول حافظ ”جلوہ مہراب و منبر“ اور مدخلات کے کار دیگر ”میں کوئی مناسبت ہی باقی نہ رہی تھی۔

علامہ اقبال نے اسرارِ خودی میں حضرت بایزید بسطامی کا واقعہ نظم کیا ہے کہ انھوں نے خربوزہ اس لیے نہیں کھایا کہ اس بارے میں پیغمبر اسلام کا اعلیٰ معلوم نہ تھا۔ انہی کا اور ایک واقعہ اہل سیر نے لکھا ہے کہ نزع کے وقت بھی پیش مبارک میں محال کی سنت تک ترک نہ ہوئی۔ حضرت ابن عربی نے قصوں الحکم کے دیباچے میں یہ دعا فرمائی ہے کہ اللہ مجھے ان لوگوں میں سے بنادے جو شریعتِ محمدیہ کے ساتھ مقید کیے گئے اور مقید ہو گئے۔ اہل باطن نے اپنے مکاشفات اور الہامات کی صحت کا معیار بھی قرآن و حدیث پر رکھا ہے۔ حضرت غوث الاعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جس حقیقت کی گواہی شریعت نہ دے وہ باطل ہے۔^{۱۵}

اس قسم کے حالات اور اقوال بہ کثرت نقل کیے گئے ہیں لیکن بعض اوقات کسی خاص مقصد کو ثابت کرنے کے لیے اکثر سے قطع نظر کر کے بعض کا لحاظ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ حضرت مجددِ صاحب نے مکتوب ۱۵۲ میں اپنے سلسلہ نقشبندیہ کے ایک بہت بڑے شیخ حضرت خواجہ ابوالحسن خرقانی رضی اللہ عنہ کے متعلق لکھا ہے کہ انھوں نے سلطان محمود غزنوی کے پاس جانے سے انکار کر دیا اس پر سلطان نے کہا بھیجا طیعوا اللہ واطیعوا الرسول والواکلا منکم۔ یعنی قرآن میں ہے کہ اللہ اور اس کے رسول اور اپنے حاکموں کی اطاعت کرو۔ حضرت شیخ نے جواب دیا کہ میں اطاعتِ الہی میں ایسا مستغرق ہوں کہ اطاعتِ رسول کے

بارے میں شرمندہ ہوں پس صاحبان امر کی نوبت کہاں۔ یہ واقعہ حضرت مجدد صاحبؑ نے اس تہید کے ساتھ کھا ہے:-

”بعض بڑے مشائخ نے سکر وقت اور غلبہٴ حال میں ایسی باتیں کہی ہیں جس سے خدا اور اُس کے رسول کی عبادت میں فرق ثابت ہوتا ہے“

حضرت مجدد صاحبؑ خود بڑے صاحبِ باطن بزرگ تھے اس لیے انہوں نے اس قول کو سکر وقت اور غلبہٴ حال قرار دے کر شیخ پر سے لٹام ہٹایا ہے لیکن ایک فاروقی صاحبؑ نے یہ واقعہ حضرت مجدد صاحبؑ کے والے سے لکھ کر کہا ہے:-

”جو مکالمہ محمود غزنوی اور شیخ ابوالحسن خرقانی کے مابین واقع ہوا

وہ یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ تصوفین نے اسلام اور پیغمبر اسلامؐ سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا۔“

حضرت ابوالحسن خرقانیؒ کی شخصیت، ان کا علم ادنان کی اطاعت و رسولِ مسلم ہے۔ مجدد صاحبؑ اور ان کے مشایخ کا سارا سلسلہ حضرت خرقانیؒ کے خوانِ علم کا زرارہ ہے اُس کے مقابلے میں اس واقعے کو جو سند کے اعتبار سے مجہول اور ایک لطیفے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا سارے صوفیوں کو خارج از اسلام بنانے کے لیے سند بنالیا گیا ہے غالباً فاروقی صاحبؑ یہ فراخوش کیے ہوئے ہیں

کہ ان کے جد بزرگوار سیدنا فادق اعظم رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حبسنا کتاب اللہ فرما چکے ہیں۔

یہ بھی محل نظر ہے کہ شیخ خرقانی اطاعتِ خدا و اطاعتِ رسول میں فرق کرتے تھے۔ البتہ انھوں نے فرض و سنت میں فرق کیا جیسا کہ بلا استثناء تمام مسلمان اور اسلامی فرقے کرتے آئے ہیں :-

ایں گنا ہیست کہ در شہر شمانیز کنند

مونیوں کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ قرآن کی تفسیر اپنے رائے سے کرتے ہیں اور قرآن کے ظاہری معنوں سے اعراض کرتے ہیں جیسا کہ علامہ اقبال نے بھی بعض مکتوبات میں وضاحت کی ہے۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں بھی انھوں نے ابن عربی کے متعلق کہا ہے کہ انھوں نے قرآن کی تفسیر اسی نقطہ نظر سے کی جس نقطہ نظر سے گیتا کی تفسیر شکر نے کی ہے۔

لیکن مونیوں اور خصوصاً ابن عربی نے قرآن کی جو تشریح کی ہے اسے اصطلاحی معنی میں تفسیر کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ اسرار و حکم یا نکات و لطائف کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ ابن عربی کے مشہور شارح مولانا جامی نے شرحِ فصوص الحکم میں ایک موقع پر کہا ہے :-

”وعل الشیخ لم یقصر التفسیر بل مجرد التکلیف بامنی مناسبہ“

اس قول کی تائید مولوی اشرف علی صاحب تھانوی نے اس طرح فرمائی ہے :-

”دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور تفسیر و

تعیین مراد کے “

(خصوصاً احکام فی حل خصوصاً احکام)
 کسی صاحب نے قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ کو لکھا کہ صوفی فلاں فلاں آیات کے
 یہ معنی لیتے ہیں اور جو آیات کفار کے بارے میں ہیں انہیں منہی اصحابِ سلوک پر
 منطبق کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں قاضی صاحب نے فرمایا:۔
 ”صاحب من امیں گفتگو از فن اعتبار است نہ تفسیر قرآن۔
 تفسیر قرآن ہاں است کہ مفسران گفتہ اند۔ بر فن اعتبار
 اعتراض نیست“

(مکتوب قاضی صاحب)

مجدد صاحب کے ایک جملے کا ترجمہ ملاحظہ ہو:۔
 ”جو کچھ میں نے کہا ہے (آیت اللہ نور السموات والارض کے
 متعلق) یہ آیت کے تاویل میں معنی ہیں اس لیے کہ تفسیری معنی کے لیے
 شرط ہے کہ وہ معنی نقل اور سماع سے ثابت ہوں کیوں کہ جس نے
 اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کی وہ کافر ہے اور تاویل میں صرف
 احتمال کافی ہے۔ یہ شرط البتہ ہے کہ وہ تاویل کتاب و سنت
 کے خلاف نہ ہو“

(مکتوب ۲۳۲ ج ۱-۱)

یہ خیال اور پختہ ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ خود ابن عربیؒ نے تفسیر
 قرآن کے دیباچے میں اس قسم کے معانی کو تاویل ہی فرمایا ہے:۔

”ما نزل من القرآن آیتہ الاولیٰ ظہر و بطن و کل حرف
حد فکل حد مطلع و صمت منہ ان ظہر و التفسیر
والبطن و التاویل۔“

اس کے بعد فرمایا ہے کہ رائے سے تفسیر کرنا کفر ہے میں نے جو کچھ کہا ہے وہ باطنی
حقائق کے اسرار ہیں اور تاویل کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ درجوں کے فرق اور حال
کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی رہتی ہے۔

اس موضوع کو حضرت شیخ ابو محمد بن محمد بن ابوالنضر ثعلبی نے اپنی تفسیر
عرائس البیان فی حقائق القرآن کے دیباچے میں زیادہ وضاحت سے بیان
کیا ہے اور اپنی تائید میں احادیث اور صحابہ و ائمہ اہل بیت کے اقوال
قل کیے ہیں۔

میدک ادب میں دیکھی ظاہری رسموں کے رد عمل کے نتیجے میں برہمن اور
آرنیک ظاہر ہوئے اور اہل ہندوؤں میں اس رد عمل نے ایک مستقل مکتب فکر
کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن اسلام میں تصوف و نام سے قطع نظر، کوئی بعد کی
پیدا شدہ تحریک نہیں ہے کیوں کہ ہجرت کے وقت ہی پیغمبر اسلامؐ نے اعلان
کر دیا تھا کہ عمل کا اعتبار نیت سے ہے (الاعمال بالنیات) اور نیت کا صحیح کرنا
اور ظاہر کے ساتھ باطن کا سنوارنا تصوف کا غلام ہے۔ قرآن نے خدا کا تصور بھی
اس طرح پیش کیا کہ وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی (ہو الاول والاخر والظاہر

والباطن، اسی طرح قرآن نے تاکید کی کہ گناہ کے ظاہر اور باطن دونوں کو چھڑنا چاہیے
 وذرنا ظاہر الاثم و باطنہ، اسی طرح قربانی کے ظاہری احکام کے ساتھ یہ بھی
 صراحت کر دی گئی کہ خدا تک اس کا گوشت اور خون نہیں پہنچتا بلکہ تھا راقی اس
 تک پہنچتا ہے (لن ینال اللہ لحو عباد دما ثلحا و کفن ینالہ التقویٰ)
 اور باوجود اس کے کہ نمازیں کہے کی طرف منکر نے کا حکم دیا گیا یہ بھی کہہ دیا گیا کہ بھلائی
 یہ نہیں ہے تم اپنا منہ مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف بھلائی تو ایمان میں ہے۔
 (یس البران تولوا و جو حکم قبل المشرق والمغرب و کفن البیومن آمن
 باللہ) مشرق مغرب سب خدا ہی کا ہے تم جس طرف بھی منہ کرو اور اللہ ہی ہے۔
 (وللہ المشرق والمغرب فایمننا تولوا فہم وجہ اللہ) اسی طرح جہاد اور ہجرت
 کے متعلق یہ حدیث کتنی اہم ہے کہ مجاہد وہ ہے جس کے نفس نے خدا کی اطاعت
 میں جہد کی اور ہاجر وہ ہے جس نے گناہ کو چھوڑا۔ (بیہقی)

اسی طرح اسلامی تصوف میں کرم مارگ اور گیان مارگ (راہ عمل اور راہ علم)
 قسم کی کئی چیز نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ گیان کی راہ کا چلنے والا کرم اور
 عمل سے قطع نظر کرے۔ روح کی پاکیزگی حاصل کرنے والا جسم کی پاکیزگی سے
 بے نیاز نہیں ہو سکتا اور توحید کی اعلیٰ ترین منزل لا موجود الا اللہ پہنچنے والا
 توحید کے ابتدائی درجے لا موجود الا اللہ سے بے پروا نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر مذہب اور تصوف یعنی شریعت
 اور طریقت میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ تصوف مذہب
 سے علیحدہ ایک مستقل مسلک ہے لیکن مونی خود اس سے انکار کرتے ہیں اور اسے

مخالفین کا الزام قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں شریعت عام ہے اور طریقت خاص۔ مثلاً ایک عام مسلمان کے لیے توحید کا اتنا اقرار کافی ہے کہ وہ خدا کے سوا کسی کو معبود نہ سمجھے اور خدا کی ذات اور صفات میں کسی کو شریک نہ کرے لیکن ایک خاص انسان یا صوفی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس منزل سے آگے بڑھے یہاں تک کہ خدا کے سوا اس کا کوئی مقصود نہ رہے اور اس کے بعد خدا کے سوا کسی کی محبت بھی اس کے دل میں نہ رہے اور آخر میں اس پر یہ حقیقت روشن ہو جائے کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ وہ اس حقیقت کا مشاہدہ بھی کر لے اور اس کے بعد اسے یہ یقین بھی ہو جائے کہ یہ مشاہدہ حقیقت پر مبنی ہے۔ یقین کا آخری درجہ ہے جسے حق الیقین اور عرفان کہتے ہیں۔ (سنو تھم آیاتنا فی الافاق و فی الانفس فتبین لھم اند الحق)

مذہب اسلام کی طرح تصوف اسلام میں بھی توحید ہی اصل اصول ہے۔ باقی تمام اسکان و عبادات فرع اور وسیلہ ہیں۔ توحید کی طرح تصوف نے تمام فضائل اور فضائل جو قرآن میں مذکور ہیں جیسے توبہ، انابت، شکر، صبر، ذکر، فکر، کھڑک، سبکی ابتدا اور انتہا مقرر کی ہے۔ یہ فرق قرآن نے بھی تسلیم کیا ہے (وکل درجۃ من علمنا، تلافی الرسل فضلنا بعضهم علی بعض، اسی طرح قرآن نے اولیاء، شہداء، صالحین، سابقین وغیرہ کے درجات تسلیم کیے ہیں اور کفار و منافقین وغیرہ میں فرق کیا ہے۔ واقعہ حضرت موسیٰ سے بھی علم و کشف کا فرق اور ایک مخصوص تعلیم کا ثبوت ملتا ہے (وعلمنا ہ من لدنا علما) اور یہ ثابت ہوتا ہے کہ کچھ اسرار اور صغیر ایسے ہوتے ہیں جنہیں خدا اپنے خاص بندوں کو تعلیم فرماتا ہے۔

(ومن یوقی الحکمۃ فقد اوتی خیر کثیرا) یہ فرق صحابہ میں بھی تھا اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلامؐ نے بھی استدلال کا لحاظ رکھا ہے چنانچہ یہ معلوم ہونے پر کہ یہ سب مال لے آئے ہیں حضورؐ نے بعض صحابہ کا مال واپس کر دیا جب کہ حضرت ابوبکرؓ کا پورا مال قبول فرمایا اور بعض صحابہ سے سوال نہ کرنے کا عہد دیا اور دوسرے نے جب خود کو پیش کیا تو منع فرمایا۔

مونیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ طریقہ مخصوص صحابہ خصوصاً حضرت علیؓ کو حضورؐ سے پہنچا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدثؒ نے القول الجلیل میں کہا ہے۔ "اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے مشائخ کے ذریعے پہنچی ہے۔ البتہ اس کے حاصل کرنے کے طریقے اور رنگ مختلف ہیں۔ قول الجلیل کے فوائد میں شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے صحیح مسلم کی ایک حدیث بھی بیان کی ہے جس میں حضورؐ نے حضرت علیؓ کو خدا کی طرف توجہ کرنے کا ایک عام طریقہ تعلیم فرمایا تھا۔"

یہ بھی ثابت ہے کہ صحابہ میں بعض ارباب کشف و شہود تھے اور عل و علم کے اعتبار سے دوسرے صحابہ سے ممتاز تھے۔ امام صحابہ کے برخلاف ان سے کرامات کا صدور ہوتا تھا۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اسلام میں تعویف کوئی بعد کی پیدا شدہ چیز نہیں ہے بلکہ پیغمبر اسلامؐ کے زمانے میں مخصوص صحابہ اس

۱۔ مرقاة المفاتیح ج ۵۔ ۲۔ قول الجلیل صفحہ ۹۔ ۳۔ شفاء العلیل ترجمہ قول الجلیل

۴۔ باب کرامات الصحابہ حکوۃ شریف

نعمت سے بہرہ ویاب ہو چکے تھے۔ صحابہ کے اقوال اور احوال سے اس کی تردید تصدیق ہو سکتی ہے۔

تعوف میں ذکر و فکر کی بڑی اہمیت ہے۔ قرآن نے جگہ جگہ ان دونوں چیزوں کی تاکید کی ہے۔ جو لوگ مرت ناز تک خدا کے ذکر کو محدود سمجھتے ہیں یہ ان کی غلطی ہے کیوں کہ قرآن نے کہا ہے۔ واذکرا ربک اذنسیت خدا کو یاد کرو جب بھول جاؤ اور یذکرون اللہ قیاما و قعود او علی جنوہم سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ذکر ناز میں منحصر نہیں ہے اسی طرح کہا ہے کہ جب ناز پوری کر چکو تو خدا کو یاد کرو حدیث قرب نوافل جسے بخاری نے نہایت کیا ہے اس باب میں بہت ہی صاف اور مرتجع ہے جس میں خدا نے کہا ہے کہ بندہ مجھ سے غیر ضروری عبادت (نوافل) کے فدیے قرب حاصل کرنا چاہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کی ساعت پیمانا ہوں جس سے وہ سستا ہے۔ اور میں اس کی بصارت ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھنا ہے اور میں اس کے ہاتھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کے پاؤں جس سے وہ چلتا ہے۔ یہی وہ منزل بقا باللہ ہے جو تعوف اسلام کا آخری نصب العین ہے اور جو مخالفین تعوف کے نقطہ نظر کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔

اسی ضمن میں یہ حدیث (قول ابودرداء رضی اللہ عنہ) قابل توجہ ہے کہ ایک ساعت کا فکر چالیس رات کے قیام سے بہتر ہے اور نیکی کا ایک فتنہ تقویٰ اور یقین کے ساتھ افضل اور بڑا ہے مقربین کی یہ باتوں کی برابر

عبادت سے۔ خود پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ عالم کی فضیلت ماہر پر ایسی ہے جیسی چاند کی فضیلت ستاروں پر۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ علم و فکر کی اہمیت اسلام میں ابتدا ہی سے رہی ہے۔ خود قرآن نے آدم کی فضیلت فرشتوں پر علم کی وجہ سے تسلیم کی ہے۔ ذکر و فکر کے علاوہ صوفیوں کے طریقے کی بنیاد محبت پر ہے۔ بھجوا ہم کحب اللہ والذین آمنوا من بعد جبالہ (قرآن)، خود پیغمبر اسلام نے ایمان کا انحصار محبت ہی پر رکھا ہے۔ لایومن احدکم حتی یؤمن بحب ابیہ من والدہ و ولدیہ والناس اجمعین (بخاری و مسلم)، صوفیوں کی انسان دوستی کی اصل بھی محبت ہے۔ حدیث قرب زائل میں بھی محبت کی اہمیت بیان کی گئی ہے اور یہی چند اصول تصوف اسلام کا خلاصہ ہیں جو قرآن اور رسول اسلام علیہ السلام کے اقوال و احوال سے ثابت ہوتے ہیں۔

صوفیوں کی تصانیف

صوفیوں کی تصانیف اپنی نوعیت، انداز بیان اور طرز استدلال کے اعتبار سے ایک طرح کی نہیں ہیں۔ دوسرے علوم اور تصانیف کی طرح ان پر بھی مختلف نکتوں کے مختلف اثرات پڑتے رہے ہیں چنانچہ متقدمین کی تصانیف کی بنیاد آیات و احادیث پر ہے اور انما یہ تحریر بھی وہی ہے جو اس دور میں رائج تھا۔ اس سلسلے میں اگر رسالہ کبیل ابن زیاد (متوفی ۸۶ھ) اور رسالہ فی بیان الغرض

مصنف خواجہ حسن بھری (متوفی ۸۱۵ھ) سے کسی وجہ سے قطع نظر بھی کر لی جائے
تو محاسبی (متوفی ۸۳۲ھ) کی کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ اور عزاز (متوفی ۸۵۸ھ)
کی کتاب الصدق اور امام ابو القاسم قشیری کا رسالہ قشیریہ، ابو نصر سراج کی کتاب اللمع،
ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور امام علی ہجویری کی کشف المحجوب اس ثبوت میں
پیش کی جاسکتی ہیں اسی طرح حضرت غوث اعظمؒ کی تصنیف فتوح الغیب اور شیخ
شہاب الدین ہروردی کی عوارف المعارف اور خواجگان چشت و خواجگان نقشبند
کے رسائل اپنے انداز بیان کے اعتبار سے فلسفے سے کسی حیثیت سے بھی اثر پذیر
نہیں ہیں۔ البتہ امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین کا انداز تحریر اور طریق استدلال
ان تصانیف سے علیحدہ ہے شیخ اکبر ابن عربی کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خاندان کعبہ
میں بیٹھ کر احیاء العلوم کا مطالعہ فرمایا کرتے تھے۔

شیخ ابن عربی کی تصنیف فصوص الحکم اور ان کے متبعین و شارحین کی تصانیف
خصوصاً شیخ عبدالکریم الجیلی کی انسان کامل اور مولانا جامی کی لوائح وغیرہ البتہ فلسفیانہ
تصانیف کہی جاسکتی ہیں اور یونانی اور فسطاطونی فلسفے سے متاثر ہیں تنزیلات،
اعیان ثابۃ، انسان کامل، جمع بین التشبیہ والتنزیح وغیرہ کے نظریے ہیں ان ہی

۱۔ یہ دونوں رسالے رضالائبریری رام پور میں ہیں رسالہ کبیل ابن زیاد مع شرح
ہے جو شیخ عبدالرزاق کاشی (متوفی ۸۵۸ھ) نے کی ہے۔ شیخ کاشی شیخ علاء الدولہ
سمنانی کے ہم عصر ہیں اور ان دونوں زندگوں کے خطوط جو مشہور و جدید ہیں مولانا
جامی نے نکات الانس میں نقل کیے ہیں۔

کتابوں میں منطبق طریقے پر ملتے ہیں لہذا ان میں کہیں بھی ہندی فلسفے کا اثر نہیں پایا جاتا ہے۔ اس موقع پر یہ ظاہر ہے محل نہ ہوگا کہ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کا شمار صوفیوں میں نہیں ہے اور ان کی تصانیف صوفیوں میں مقبول نہیں ہیں شیخ شہاب الدین سہروردی صاحب عوارف المعارف دوسرے ہیں اور شیخ شہاب الدین سہروردی صاحب شرح انوار یہ دوسرے۔ دونوں کے حالات تاریخ ابن خلکان میں علیحدہ علیحدہ الادب میں صرح ہیں۔ اسی طرح فتوح الانس میں بھی علیحدہ تذکرہ کیا گیا ہے۔ بعض مشتشرقین یورپ نے ان کے ہم نام ہونے کے سبب سے دونوں کو ایک سمجھ لیا ہے جیسا کہ پہلے بھی صراحت کی گئی ہے۔ ابن عربی سے پہلے کے صوفیوں پر اہل ظاہر کا انکار اس لیے تھا کہ صوفی جن مقامات و احوال کی طرف اشارات کرتے تھے وہ اہل ظاہر کی فہم سے باہر تھے۔ ابن عربی نے مسائل تعریف کو فلسفے کی زبان میں بیان کیا اور وحدۃ الوجود کو جسے متقدمین اشارات و رموز میں بیان کرتے تھے صراحت کے ساتھ بیان کیا تو اہل ظاہر کا انکار اور شدید ہو گیا۔ بعض معتدل مزاج اہل ظاہر متقدمین صوفیہ کے اقوال کے متعلق کہہ دیتے تھے کہ یہ اہل حال کے اقوال ہیں جو غلبہ سکریں اُن کی زبان سے نکل جاتے ہیں مگر ابن عربی اور ابجدی وغیرہ کی بسیط تصنیفوں کے متعلق یہ کس طرح کہا جاسکتا تھا کہ یہ پوری تصانیف غلبہ حال میں لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ ابن عربی اور ان کے شارحین کے زمانے سے صوفیوں اور متکلمین کا فرق اود واضح ہو گیا۔ فرقہ الشری اپنی تعداد کے اعتبار سے دنیا کے اسلام کا سب سے بڑا فرقہ ہے اور اپنے کو اہل سنت والجماعت کا صحیح نمائندہ سمجھتا ہے مگر ذات و صفات جیسے اصولی عقائد میں صوفیوں

کے اعتقاد اس فرقے سے آگ ہیں اور یہ بھی ایک سبب عرفیوں اور علمائے ظاہر کے اختلاف کا ہے خصوصاً آخری دو میں اختلاف کا اصلی سبب یہی تھا لہذا فرقہ ہے۔

وعدۃ الوجود کی مخالفت علمائے اہل ظاہر کے علاوہ اہل عقل کی جانب سے بھی ہوئی ہے یہ بات وعدۃ الوجود کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور جہاں تک دلیل اور رائے کا سوال ہے فلسفے میں تنگ نظری، جذباتیت اور روایت پرستی کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن جہاں تک وعدۃ الوجود کا تعلق ہے یہ نظریہ سوائے فنی محض اور ثنویت کے کسی اور نظریے سے نہیں ٹکراتا مثلاً اگر کہا جائے کہ مادہ موجود ہے، مادہ معدوم ہے، مذہب کی ضرورت ہے یا نہیں ہے، حقیقت واقعی ہے، یا غیر واقعی ہے، حرکت کا سبب مادہ ہے یا روح، روح اور مادہ فانی ہے یا ازلی تو یہاں اس قسم کے تمام اختلافات اور دعوے وعدۃ الوجود سے غیر متعلق ہیں اور اسے ان کی تردید یا تائید سے کوئی علاقہ نہیں ہے اس کا جواب تو یہ ہے کہ ہستی اور اس کی آخری حقیقت ایک ہے۔ وہ مادہ ہو یا روح، اہم ہوں یا اہم نہ ہوں اس لیے یہ نظریہ نہ کبیرہ نظم کے خلاف ہے اور نہ اس کی لازم ہے۔ جس طرح مختلف نظریوں کے ماننے والے اپنی فروع اور جنس نہیں بدلتے اسی طرح یہ نظریہ بھی ہے۔

معتوق ماہر شیرہ ہر کس برابر است
با مشرب خود و بہ ناپہ نماز کرد

کا مصداق ہے۔

بعض ترقی پسند اصیب وحدۃ الوجود کو بدو شعوائی اور سرایہ دار ادب کی پیداوار کہتے ہیں۔ غلط فہمی ہر انسان کو ہو سکتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وحدۃ الوجود کے حامیوں کا وہ تاریخی تجربہ نہ کر سکے ہوں یا وحدۃ الوجود کے مختلف اسکولوں خصوصاً ابن عربی پر ان کی نظر نہ ہو۔ جدیداتی اور مابعد الطبیعیاتی طریق استدلال میں جو فرق ہے اس کا اثر بھی اتفاق سے نظریہ وحدۃ الوجود پر نہیں پڑنا کیونکہ آپ اشیاء پر بحیثیت سکون نظر کیجیے یا بحیثیت حرکت نظر ڈالیے، انہیں ان کے تاریخی پس منظر اور قدرتی رشتوں سے منسلک کر کے دیکھیے یا ان سے مجلہ کر کے دیکھیے حقیقت نہیں بدلتی کیوں کہ اس نظریے میں وجود مطلق (حقیقت) کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ حرکت اور سکون دونوں کو شامل ہے۔ سکون بھی اگر ہے تو اسی کا ہے اور حرکت بھی اگر ہے تو اسی کی ہے جلیلاً کی بنیاد ہی ہے اس داخلی تضاد پر ہے اور وحدۃ الوجود اس تضاد سے روگردانی نہیں کرتا بلکہ جدیدیات کی طرح اس تضاد پر ہی اپنی بنیاد قائم کرتا ہے۔

مغربی مابعد الطبیعیات کے ماننے والوں کے نزدیک مدرکات اور ان کے ذہنی پرتو یعنی تصورات دو الگ الگ چیزیں ہیں لیکن اسلامی و جمہوری مدرکات اور تصورات کو ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر تسلیم کرتے ہیں جس طرح مارکس کے نزدیک علم و دل ایک ہی شے کے دو رخ ہیں۔

جمہوری نقطہ خیال سے وجود مطلق ازل سے اب تک باعتبار حقیقت ایک ہی حال پر ہے (الآن کما کان) اور باعتبار مظاہر ہر گن بدلتا ہوا اور

متحرک ہے (کل يوم هوفی شان) اس لیے جدیداتی تنقیدیں اسلامی وحدۃ الوجود کے بالکل مطابق ہیں۔ یہ نظریہ خود بھی اشیا کو انفرادی طور سے الگ الگ کر کے دیکھنے کا مادی نہیں اور اشیا کے باہمی رشتوں اور تعلقات مکان کی تفصیلات سے بھی قطع نظر کرنے کو جائز نہیں سمجھتا (گر فرق مراتب دکنی زندہ لقی) اور نہ اشیا کی ابتدا و انتہا کو نظر انداز کرتا ہے بلکہ حرکت میں اشیا کا سکون اور سکون میں اشیا کی حرکت اس کی نظر سے ادجمل نہیں ہو سکتی اور یہی ماری کسی جدیدیات کا پتھر ہے۔

انجیل نے کہا ہے:-

”چیزوں کو انفرادی طور پر الگ الگ دیکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعات ان کے باہمی تعلق اور رشتوں کو محول جاتی ہے، ان کے وجود پر غور کرتے وقت ان کی ابتدا و انتہا کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ سکون کی حالت میں جانچ کرنے سے وہ ان کی حرکت کا خیال نہیں کرتی فرداً فرداً مدعوتوں کو دیکھنے سے جنگل اس کی نظر سے غائب ہو جاتا ہے۔“

ان کلام مابعد الطبیعات کے حامیوں کا، دعویٰ ہے کہ متضاد چیزوں میں کوئی سمجھوتا یا لگاؤ ممکن نہیں۔ ایک کا ہونا دوسرے کے نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اجتماع ضدین و تقيضین محال ہے۔

اور زیادہ گہری نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ ایک متضاد

کے دونوں سرے یعنی اثبات و نفی جتنا ایک دوسرے کی ضد
ہیں اتنا ہی ایک دوسرے سے منسلک بھی ہیں۔“

انجیلز نے دوسرے مقام پر کہا ہے :-

”دنیا طبعی، تاریخی اور ذہنی طور پر برابر متحرک اور متغیر ہے
اور نت نئے قالب بدلتی اور ترقی کرتی رہتی ہے۔ ساتھ ہی
یہ کوشش بھی کی گئی کہ اس اندرونی تعلق اور اس داخلی
رشتے کا پتہ لگایا جائے جو اس ساری حرکت اور ترقی کو
اپس میں جوڑے ہوئے اور اُسے ایک وحدت بنائے
ہوئے ہے۔“

اس موقع پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسی وحدت کی دریافت وجودی تصوف کا بھی
مطلح نظر ہے۔ طریق عمل کا اختلاف جب مقصد متحد ہو تو قابل توجہ نہیں رہتا۔
اور یہ سوال کہ اس دریافت کے اصول مادی ہوں گے یا غیر مادی اور اسی طرح
یہ کہ مادہ پہلے ہے یا شعور اور روح، اس لیے غیر اہم ہو جاتا ہے کہ وجودی
تصوف کے نزدیک مادہ اور روح دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر
ہیں۔

غرض وحدۃ الوجود کی مخالفت کی وجہ بہت مختلف ہیں اور اسی طرح
وحدۃ الوجود کے نظریات بھی کافی مختلف ہیں۔ اس لیے اختلاف کرنے سے پہلے

ان نظریات کے اختلاف سے واقفیت بھی ضروری ہے۔

نظریوں کا اتحاد

اس تصنیف میں جہاں اختلافات پر روشنی ڈالی گئی ہے چند فلسفیانہ ادراکات اور نظریوں کے اتحاد اور یکسانیت کا بیان دل چسپی سے فرمایا نہ ہوگا جو بعد ان مطالعہ محسوس ہوئی۔

ہر لوگ خدا کے وجود اور دوحی والہام کے قائل ہیں اور جو انسان کی باطنی قوتوں کے معترف ہیں ان کو اس کھوج کی ضرورت نہیں کہ فطری خیال اور فطری نظریہ پہلے کس ملک اور کس قوم میں پیدا ہوا اور پھر کیاں پہنچا اور کیا کیا صورتیں اختیار کریں۔ کیوں کہ جب یہ مان لیا کہ حقیقی علم و صداقت کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اور وہ ہر زمانے میں اپنے مخصوص بندوں کو حق و صداقت کی تعلیم دیتا رہا ہے جیسا کہ قرآن نے کہا ہے کہ کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں وہ سیر نہ آیا ہو اور جیسا کہ گیتا میں کہا گیا ہے کہ جب تاریکی زیادہ ہو جاتی ہے تو میں آتا ہوں۔ تو جب پیغام دینے والا ایک ہے تو اصل پیغام بھی ایک ہی سا ہوگا اگر فرق ہوگا تو زبان اور زمانے اور فہم کا فرق ہوگا۔ الہامیات کے علاوہ فلسفیانہ نظریوں میں بھی عجیب و غریب مشابہت پائی جاتی ہے کیوں کہ انسانی ذہن و دماغ کی مشین ایک ہی سی ہے جس سے یس کے عمل میں بھی یکسانیت تعجب انگیز نہ ہونا چاہیے۔ لیکن یہ یکسانیت ان معتنقین کا

موضوع فکر بن سکتی ہے جن کو خیالات کی نسلوں کی تحقیق اور دریافت کا شوق ہے۔
 تنازع (آماگون)، ایک ایسا نظریہ ہے جس پر سوائے چارواک کے تمام ہندو
 دین دار اس بے دین فرقوں کا اتفاق ہے۔ یونان کے بعض نامور فلسفی مثلاً فیثاغورث
 اور افلاطون بھی اس کے قائل تھے۔ تنازع سے مراد یہ ہے کہ انسان اس دنیا میں
 بار بار پیدا ہوتا اور مرتبہ۔ یہ خیال دیدوں میں واضح نہیں ہے البتہ موت کے بعد
 دوسری زندگی کا ذکر ضرور پایا جاتا ہے جو تقریباً ہر مذہب میں موجود ہے اور جو
 سزا و جزا کے لیے ضروری ہے۔ البتہ اپنشدوں میں یہ تصور کچھ زیادہ واضح ہے۔
 یہ ادبات ہے کہ اس عقیدے کی پیدائش کے سبب ہندی اور یونانی مفکروں
 میں مختلف ہیں۔ اہل کاہن کا تصور تنازع اس شکل کی حل کی صورت میں دریافت
 ہوا ہے کہ جب کوکھ اور مسکھ بغیر عمل کے نہیں ہوتے تو بچے کو پیدا ہوتے ہی کوکھ
 کیوں بھیلنا پڑتا ہے۔ اس لیے یقیناً اس پیدائش سے پہلے جنم میں اس نے
 ایسے عمل کیے ہوں گے جس کے پھل اب اس جنم میں بھگتنے پڑے لیکن افلاطون
 کا تنازع اس خیال سے شروع ہوتا ہے کہ جب کوئی حقیقت انسان کے سامنے
 آتی ہے تو وہ اسے پہچان لیتا ہے۔ اس شناخت کی کیا وجہ ہے۔ اس دانہ کی
 بہترین توجیہ یہ فرض کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ انسان کو دراصل وہ شے یاد
 آجاتی ہے جس کو وہ پہلے جنم میں جانتا تھا۔ افلاطون کے نزدیک زندگی محض
 زحمت ہی نہیں ہے اس لیے ہندی فلسفیوں کی طرح اسے بار بار کی زندگی سے
 نجات پانے کے لیے کوئی خاص طریقہ دریافت کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔
 فلاسفہ ملط کے جانشین ہرقلیطوس نے عالم فطرت کو ایک بہتے ہوئے پانی

سے تشبیہ دی ہے اس نے کہا ہے تم ایک دریا میں دوبار قدم نہیں رکھ سکتے کیوں کہ جس پانی میں تم نے پہلی بار قدم رکھا تھا وہ تو بہ چکا ہوگا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی ہوگی۔ اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ کسی شے کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیوں کہ کوئی چیز اپنی حالت پر باقی نہیں ہے۔ اخلاطون پر اس خیال سے جو ایسی طاری ہوئی تھی اسے سقراط نے نظریۂ اعیان کی تعلیم دے کر دور کیا اور غالباً اسی یا اسی کا مقابلہ کرنے کے لیے فرقہ ایلیا کے بانی پر مینڈیز نے یہ دعویٰ کیا کہ ہر قسم کا تفسیر اور حرکت محض نظر اور حواس کا دھوکا ہے اور حقیقت میں جو چیز موجود ہے وہ لازمی طور پر غیر متغیر اور غیر متحرک ہے۔ بالکل یہی خیال فلاسفہ ہند کا ہے چنانچہ گیتا، ویدانت اور بدھ مت سب تغیر اور حرکت کو دھوکا سمجھتے ہیں البتہ گیتا اور ویدانت اس بدلنے والے عالم کے پس پروردہ پر مینڈیز کی طرح ایک غیر متغیر حقیقت ضرور تسلیم کرتے ہیں مخلوقات بدھ مت کے جس کے خیال میں یونانی سوفسطائیوں کی طرح کسی حقیقت یا جوہر کا وجود ہی نہیں ہے۔

تجدد و تفسیر کے یہی نظریے جن کا فکر ہوا تجدد و امثال کی بنیادیں تجدد و امثال پر بھی بعض ہندی اور یونانی اہل فکر اور شیخ اکبر ابن عربی اور دوسرے متاخرین اسلامی صوفیوں کا اتفاق ہے۔ تجدد و امثال کا مطلب یہ ہے کہ یہ نظر آنے والا عالم اعراض کا مجموعہ ہے اور اعراض کا بذات خود وجود نہیں ہے۔ پس یہ عالم ہر آن میں فنا ہو جاتا ہے اور بالکل ایسا ہی دوسرا عالم عدم سے وجود میں آجاتا ہے جس طرح چراغ کی موجودگی میں ایک اور ساکن معلوم ہوتی ہے ہر آن بدلتی رہتی ہے اور

دوسرا تیل اور دوسری ہوا اس کی شکل اختیار کرتی رہتی ہے۔ بدھی متاخرین بھی اس کے قائل ہیں چنانچہ گونرتن رہے وہ پہ کا اور نیا نئے منجری میں کہا گیا ہے کہ ہر لمحہ ساری کائنات فنا ہوتی رہتی ہے اور اس کے مانند وجود میں آتی رہتی ہے یہ فنا کا سلسلہ جاری رہتا ہے اس قسم کی اشیاء کیے بعد دیگرے ایسے سلسلے پیدا کرتی ہیں کہ ہم یہ خیال کرتے کہ وہ ایک ہی چیز موجود ہے اور گزرنے والے لمحات میں باقی ہے۔

بدھوں کا ایک فرقہ (دے بھاشک) اس کا قائل ہے کہ موت اور دوبارہ پیدائش کے درمیان ایک منزل ہے جسے ”انترا بھو“ کہتے ہیں۔ اسلام اور دوسرے سامی مذاہب کا بھی یہی اعتقاد ہے یہ مذہب تناسخ کے تو قائل نہیں ہیں مگر موت اور حشر کے درمیانی منزل کو برزخ کہتے ہیں اور اس کے قائل ہیں۔ ارسطو نے کہا ہے کہ میرے نزدیک تو جس شے سے دنیا کا کاروبار چل رہا ہے وہ محض محبت ہے۔ رگ وید میں ہے ”خلائے قوت محبت سے نشوونما پایا“۔ حدیث میں ہے کہ میں پوشیدہ خزانہ تھا جب مجھے یہ جانے جانے کی محبت پیدا ہوئی تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔

فلاسفہ ملط کا سب سے پہلا فلسفی طالیس تھا۔ اس کے خیال میں مبداء کائنات پانی ہے۔ قرآن نے پانی کو اصل حیات تسلیم کیا ہے (وجعلنا من الماء کل شیء حی) رگ وید میں پیدائش عالم سے پہلے کی حالت اس طرح بیان کی گئی ہے۔
 ”خدا کے سوا کوئی نہ تھا تاریکی تاریکی میں پوشیدہ تھی رات اور دن کا امتیاز نہ تھا بے تھاہ پانیوں کے فارغ تھے عالم پانی کے سوا کچھ نہ تھا“

خدا نے قوتِ محبت سے نشوونما پایا۔

(رگ وید کتاب چھن نمبر ۱۲۶)

اسی طرح ہرنیو گروہ (روح عالم) کے متعلق کہا گیا ہے کہ ”وہ پانی پتیر رہا تھا“ اب قدرت کی کتاب پیدائش میں سے ذیل کی آیات ملاحظہ کیجیے۔

”ابتدا میں خدا نے آسمان اور زمین کو پیدا کیا۔ زمین ویران اور سنان

تھی اور گہراؤ کے اوپر اندھیرا تھا اور خدا کی روح پانیوں پر جنبش

کرتی تھی۔“

رگ وید میں دوسرے تصورات کے ساتھ کہیں ایک خدا کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔

یہ تصور ترقی کے اہل تشدد میں یہ صورت اختیار کر لیتا ہے۔

”وہ اوپر نیچے آگے پیچھے شمال و جنوب میں ہے سو وہ سب کچھ ہے۔“

قرآن میں ہے :-

”مشرق و مغرب اللہ ہی کے ہیں تم جس طرف بھی رخ کرو ادھر

اللہ ہی ہے۔“

”ویدک ادب میں دنیا کو کم کی انجام دہی کا میدان بتایا گیا ہے

جس کی جزایا سزا دوسرے عالم میں ملے گی۔ دوسرے عالم میں وہ

مقامات ہیں جہاں کم کے پھل اُن لوگوں کو ملیں گے جو بطور آسمانی

خلوق کے پیدا ہوں گے۔“

(ترجمہ تاریخ ہند فلسفہ)

یہ عبارت ایک طرف تنازع کے خلاف ہے اور دوسری طرف اسلامی اور عیسائی

نظروں سے متحد ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔
 الدنيا منسجمة الاخرى - دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔
 شت پتہ برہن ہیں ہے کہ مردے دو آگ سے گزرتے ہیں۔ بیکار مل جاتے
 ہیں لیکن نیک گزرتے ہیں۔ یہ قصود اسلام کے صراط کے تصور سے بالکل مشابہ
 ہے۔ اس سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے منظرِ قبر کے مشابہ خیال
 دیدوں میں بھی ہے۔

”اے زمین اٹھ جا، زور سے ندبا، اے تو آسانی سے کئے دے۔“

(رگ وید منڈل ۱۰)

ڈاکٹر لی بان نے تمدن ہندی میں یہ پورا منتر نقل کیا ہے اور اس سے ثابت کیا ہے
 کہ قدیم آریہ اپنے مردے دفن کرتے تھے۔ یہ جملہ اس منتر کا ہے جو مردے کو دفن
 کرتے وقت پڑھا جاتا تھا۔

اسی طرح شکر کا پنا فلسفہ اسلام سے بھی پہلے ایک عربی شاعر کے
 ایک مصرع میں ملاحظہ فرمائیں۔ الاکل شئ ما خلا الله باطل۔ اللہ کے سوا
 ہر چیزِ دھوکا یا معدوم ہے۔

ہندی ادب ایرانی ایک ہی نسل ہے ان کے مذہب اور نظریات میں باہم
 اتحاد تعجب خیز نہیں ہے مگر جب ہم پیغمبرِ ایران حضرت زرتشت کی کتاب میں
 یہ دیکھتے ہیں کہ ہر سورت اعوذ اور بسم اللہ سے شروع ہوتی ہے تو ضرور
 تعجب ہوتا ہے۔

زرتشت کی کتاب میں ہے۔

ہے ہیں یزداں را کہ چساں گستر و سایہ را دیکھو خدا کو کہ اس نے سایے کو
کس طرح بچھایا ہے۔

قرآن میں ہے الم ترالی ربک کیف مد الظل
تم نے خدا کی طرف نہیں دیکھا کہ اس نے
سایے کو کس طرح پھیلا یا ہے۔

اسی طرح معراج کا واقعہ اسلام، ایرانی مذہب اور بدعت مت میں مشترک ہے۔
اسی طرح بعض امور میں تاویل و تفسیر بھی آپس میں بہت مشابہ ہیں مثلاً
جو دلائل ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے خلاف لائے گئے ہیں تقریباً وہی سری منکر
کے نظریہ مایا کے خلاف لائے جاتے ہیں۔ مجدد صاحب نے وحدۃ الوجود کی
یہ تاویل کی ہے۔ یہ ایک حال ہے جو خاص اوقات میں سالک پر طاری ہوتا
ہے مگر حقیقت اور واقعہ اس کے خلاف ہے۔ یہی بات ایرانی شذیت کی طرف
سے کہی گئی ہے اور یہی بات دیا نند سرسوتی نے ستیارتھ پرکاش میں
اپنشدوں کی توحید کی تاویل کرتے ہوئے کہی ہے۔

خلاصہ اور خاتمہ

اس تعنیف کے مباحث کا خلاصہ اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ :-
ابتدا میں علامہ اقبال کے علم میں ابن عربی اور سری شنکر کے نظریات کا فرق واضح نہ تھا اور تصوف کی بھی تفصیلات ان کے ذہن میں نہ تھیں لیکن آخر بہ تدریج ان کی واقفیت بڑھتی گئی اور ان کے نظریات بدلتے گئے۔ اس لیے علامہ کے مسلک کو متعین کرنے کے لیے ان کی آخری تصانیف ہی پر انحصار کرنا چاہیے جس میں وضاحت کے ساتھ تصوف اور خصوصاً وحدة الوجود کو تسلیم کیا ہے اور اس کی ترجمانی کی ہے۔ تصوف اور وحدة الوجود کی مخالفت ان کی ابتدائی دوسری بات تھی۔

ویدانت کا وحدة الوجود اور محی الدین ابن عربی کا وحدة الوجود کا تصور یکساں نہیں ہے۔ اسی طرح بمعہ مت کی فنا اور تصوف کی فنا میں لفظی مشابہت کے سوا کوئی شے مشترک نہیں ہے۔

تصوف کی آخری منزل فنا نہیں ہے بلکہ بقا ہے۔ اسی طرح تصوف کا ترکِ عمل وغیرہ سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔

امام غزالی کے عہد کے بعد بعض صوفیہ تصانیف میں یونانی فلسفے کی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں اور یونانی نظریات سے متکلیف کی طرح صوفیوں نے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔ اسی طرح ہندوستان میں بعض مسلمان صوفی ایرانی نظریات اور یوگ اور

ویدانت سے متاثر ہوئے ہیں۔ لیکن قدیم اسلامی صوفیوں کی تصانیف میں ان اثرات کا سراغ نہیں ملتا۔ یونانی فلسفے کی کوئی اصطلاح یا اثر ان کے کلام میں پایا جاتا ہے۔

اسلامی اور غیر اسلامی مابعد الطبیعیاتی نظریوں میں اصولی اور فروعی اختلافات ہیں اور ان اختلافات کو ذہن میں رکھے اور ان سے واقفیت حاصل کیے بغیر صحیح تنقید نہیں کی جاسکتی۔

اقبال کا فلسفہ خودی اور انسان کامل پوری طرح اسلامی تعقوت سے ناخوش ہیں اور خودہ بھی صوفیانہ نظریات کے بہترین ترجمان ہیں۔

وَأَخِذُوا بِأَنِّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى رَسُولِهِ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَامَ عَلَى رَسُولِهِ

گلشن راز قدیم اور گلشن راز جدید

یہ دونوں مثنویاں دو جلیل القدر اور مشہور مصنفوں کی ہیں جو شاعر اور دانشور بھی ہیں اور دانائے راز بھی۔ یہ چند سوالوں کا جواب ہیں جو ایک سوال کرنے والے کو دیے گئے ہیں۔ ان دونوں کے زمانے میں تقریباً سات سو سال کا فرق ہے۔ ان سوالوں کے جو جواب دیے گئے ہیں ان میں کسی خاص فرق کے تلاش کی ضرورت نہیں کیونکہ آخری مصنف نے خود اعتراف کر لیا ہے کہ فرق صرف انداز بیان کا ہے۔
 طہ بہ طرز دیگر از مقصود سقیم

گلشن راز قدیم حضرت علامہ نجم الدین محمود شبستری کی تصنیف ہے۔ پروفیسر براؤن نے محمود شبستری کو سنائی، عطار رومی اور جامی کی صف میں شمار کیا ہے اور کہا ہے کہ ایران میں صوفی شاعر بہت ہوئے ہیں اور اب بھی ہیں مگر جس پائے کے شاعر محمود شبستری، رومی اور عطار تھے ایسے نہ ان سے پہلے ہوئے اور نہ ان کے بعد۔

۱۔ شبستری کا سال وفات ۷۳۷ھ ہے۔ تاریخ ادبیات ایران ج ۲ ص ۲۲۔

گلشن راز جدید علامہ اقبال کی تصنیف ہے۔ (مشمولہ زبور عجم)

اس مثنوی کی وجہ تصنیف خود مصنف نے اس طرح بیان کی ہے :

”خو اسان کے ایک بزرگ نے جو وہاں کے بہترین اور
سربراہ اور وہ مشائخ میں سے تھے ایک قاصد کو چند سوال
دے کر بھیجا، یہ سوالات نظم میں تھے وہ سوال قاصد نے
تبریزی کی ایک مجلس میں پیش کیے جہاں شہر کے تمام بزرگ
اور اکابر موجود تھے۔ سب نے بالاتفاق مجھ سے جواب
دینے کے لیے کہا۔ ان بزرگوں میں ایک ایسے بھی تھے
جو ان معارف کو بار بار میری زبان سے سن چکے تھے
انھوں نے فرمایا کہ ان سوالوں کا جواب فی البدیہہ دیا
جائے میں نے معذرت میں کہا کہ ان مسائل کو میں اپنے
رسائل میں بیان کر چکا ہوں انھوں نے فرمایا کہ میں
چاہتا ہوں کہ جس طرح یہ سوال نظم میں ہیں اسی کے مطابق
جواب بھی نظم میں ہی ہونا چاہیے۔ چنانچہ میں نے بغیر
فکر کے ان جوابات کو نظم میں بیان کرنا شروع کر دیا۔
نثر میں ان مسائل پر بہت سی کتابیں ہیں مگر نظم میں یہ مسائل
اس سے پہلے بیان نہیں کیے گئے تھے۔ یہ بات میں فخر یہ
نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ معذرت اور بطور خدا کے شکر کے
کہہ رہا ہوں۔ عروض و قافیہ اور الفاظ میں معنی نہیں
سماتے ہیں اور سمندر کو کوزے میں بند نہیں کیا جاسکتا
ویسے مجھے شاعری سے بھی عار نہیں ہے کیونکہ سو قرونوں

میں بھی ایک عطار پیدا نہیں ہوتا ہے
 مرازیں شاعری خود عار ناید
 کہ در صد قرن یک عطار ناید
 لیکن میں نے جو کچھ کہا ہے وہ کسی سے ماخوذ نہیں ہے
 تاہم میں نے جو کچھ کہا ہے اس کے لیے یہ دعویٰ بھی نہیں
 ہے کہ کسی اور نے نہیں کہا ہو گا ہو سکتا ہے کہ بہ سبیل
 اتفاق توارد ہو گیا ہو مگر یہ باتیں کسی سے سنی ہوئی نہیں
 ہیں بلکہ میرے مشاہدات ہیں؟

یہ تمہید خود حضرت محمود شبستری کی ہے۔ اس پر شارح گلشن راز
 حضرت محمد بن یحییٰ بن علی الجیلانی النور بخشی نے یہ صراحت کی ہے کہ جن
 بزرگ نے خراسان سے یہ سوالات دریافت کیے تھے وہ امیر سید حسینی
 شیخ الاسلام بہاء الدین زکریا ملتانی کے خلیفہ تھے شیخ بہاء الدین زکریا
 ملتانی شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی مصنف عوارف المعارف
 کے خلیفہ ہیں یہ شرح گلشن راز ۸۷۷ھ مطابق ۱۴۷۲ء کی تصنیف ہے
 یعنی اصل تصنیف سے ایک سو ساٹھ سال بعد کی۔ محمد بن علی الجیلانی کا
 سلسلہ ارادت اس طرح مشہور بزرگ حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانی
 تک پہنچتا ہے۔ محمد بن علی الجیلانی حضرت سید محمد نور بخش کے
 مرید ہیں اور وہ حضرت خواجہ اسحاق کے مرید ہیں اور
 وہ حضرت سید علی ہمدانی کے مرید ہیں وہ حضرت

شیخ محمود مزدقانی کے مرید ہیں اور وہ حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانیؒ کے
مرید ہیں حضرت سمنانیؒ کا سلسلہ بارہ واسطوں تک حضرت جنید بغدادیؒ تک ملتا ہے۔
اور حضرت جنید بغدادیؒ دو واسطوں سے حضرت امام علی رضاؑ سے بیعت ہیں۔
شارح گلشن راز نے یہ بھی لکھا ہے کہ جن بزرگ کے فرمانے سے محمود
شبستریؒ نے سوالات کا منظوم جواب دیا وہ حضرت شیخ امین الدینؒ تھے
جو محمود شبستریؒ کے پیر تھے۔

یہاں یہ معلوم کرنا دل چسپی سے خالی نہ ہو گا کہ گلشن راز کے شارح
محمد بن علی الجیلانیؒ خود بھی حضرت محمود شبستریؒ کی طرح وحدت الوجود
کے شدت سے حامی ہیں اور سلسلے کے اعتبار سے حضرت شیخ علاء الدولہ
سمنانیؒ سے منسلک ہیں۔ شیخ علاء الدولہ وحدت کے مخالف سمجھے
جاتے ہیں۔ شیخ عبدالرزاق کاشانیؒ سے اس مسئلے میں
ان کا اختلاف رہا ہے۔ مولانا جامیؒ نے نفحات الانس میں دونوں بزرگوں
کے مکتوب نقل کیے ہیں۔ یہ بات توجہ طلب ہے کہ صوفیوں میں کوئی مرید
اصول میں اپنے مرشد سے مخالفت نہیں کر سکتا نہ کہ مسئلہ توحید میں جو
اصل اصول ہے اس صورت میں محمد بن علی الجیلانیؒ اپنے شیخ سلسلہ
شیخ علاء الدولہ سمنانیؒ کے خلاف وحدۃ الوجود کی موافقت نہیں کر سکتے
تھے اس صورت حال میں حضرت مولانا جامیؒ نے شیخ عبدالرزاق کاشانیؒ
اور امیر قبال سیستانیؒ کی جو گفتگو نقل کی ہے وہ اس اختلاف کا بہترین
لہ شرح گلشن راز قلمی ص ۶۸۰

حل ہے۔ امیر اقبال شیتانی شیخ علاء الدولہ سمنانی کے مرید ہیں۔ مولانا

جامیؒ نے لکھا ہے:

”امیر اقبال شیتانی کا سلطانیہ کے راستے میں شیخ
عبدالرزاق کاشی کا ساتھ ہو گیا۔ شیخ نے اس مسئلے میں
امیر اقبال کا غلو دیکھا تو پوچھا کہ تمہارے شیخ علاء الدولہ
سمنانی، کا شیخ محی الدین ابن عربی کے بارے میں کیا اعتقاد
ہے۔ امیر اقبال نے کہا وہ ابن عربی کو عظیم الشان انسان
مانتے ہیں اور محارف کا امام سمجھتے ہیں لیکن ابن عربی کے
اس قول کو کہ حق تعالیٰ وجود مطلق ہے غلط سمجھتے ہیں اور
اسے پسند نہیں کرتے۔“

(نفحات الانس جامی)

بعض صوفیوں نے ابن عربی کی اس اصطلاح کو پسند نہیں کیا
کیونکہ وجود مطلق کی اصطلاح خالص فلسفیانہ ہے قدیم تصوف میں یہ
اصطلاح نظر نہیں آتی۔ لیکن اصل مسئلہ یعنی لا موجود الا اللہ میں کوئی
اختلاف نہیں ہے تعبیر اور انداز بیان کا اختلاف ضرور ہے جن دانشوروں
نے بھی اس بات پر غور کیا ہے کہ ہم اور یہ محسوس ہونے والا عالم کیا ہے؟
انہوں نے اس سوال کے مختلف جواب دیے ہیں یہاں تفصیل کا موقع
نہیں ہے صرف اسلامی صوفیوں اور نظریہ مایا کے حامیوں کا مسلک بیان
کرنا ہے۔ یہ مکاتب فکر اس پر متفق ہیں کہ حقیقی وجود ایک ہے اور وہ

برہما یا خدا ہے لیکن خود ہم اور یہ عالم کیا ہے؟ اس سوال کے جواب مختلف ہیں جو اصحاب اس فرق پر غور نہیں کرتے اور اس نظریے کے صرف نصف حصے پر اپنی توجہ مرکوز رکھتے ہیں وہ کئی طرح کی غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں مثلاً یہ کہ وحدت الوجود اور نظریہ مایا ایک ہی ہے یا ایک دوسرے سے متضاد ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سری شنکر اور ابن عربی اس پر تو متفق ہیں کہ وجود حقیقی خدا کا ہے لیکن سری شنکر کے نزدیک یہ دکھائی دینے والا عالم دھوکا ہے یہ عالم جہالت سے بنا ہے اور اس کے فنا ہونے سے ہی برہما کا تحقق ہوتا ہے برہما اپنی مایا کے ذریعے عالم کے بطور ظاہر ہوتا ہے یہ ہستی سر ہے اور اس کے فنا ہونے ہی پر نجات اور عرفان کا دار و مدار ہے۔

اسلامی صوفی خصوصاً شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور جمہور صوفیہ جن کو اہل نور کہا جاتا ہے ان کا مسلک ہے کہ ظاہر و باطن خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے یہ دکھائی دینے والا عالم جو خدا کا غیر محسوس ہوتا ہے اور جسے ماسوا کہتے ہیں خدا کے علاوہ اور اس کا غیر نہیں ہے غیریت اور کثرت جو محسوس ہوتی ہے یہ ہماری عقل کا کارنامہ ہے کہ ہم اسے غیر سمجھ لیتے ہیں۔ ابن عربی نے کہا ہے: الحق محسوس والخلق معقول۔ جو کچھ محسوس ہوتا ہے

صاف تفصیل اندرونی صفات میں ملاحظہ فرمائیں۔

وہ حق ہی ہے خلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے۔
اس کو علامہ اقبال نے اس شعر میں بیان کیا ہے :۔

بہ بزم ما سجدی با ست بنگر

جہاں ناپید واپید است بنگر

وحدۃ الوجود کے نظریے کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد جو ایراد واقع ہوتے ہیں یا ذہن میں جو شکوک پیدا ہوتے ہیں سائل خراسانی نے انہیں بیان کیا ہے اور ان کا جواب مانگا ہے۔ چنانچہ محمود شبستری نے ان کا جواب دیا ہے اور علامہ اقبال کی رائے میں شیخ محمود شبستری کے زمانے سے آج تک اتنے بہتر جواب نہیں دیے گئے اور اس موضوع پر اس سے بہتر تصنیف نہیں ہوئی مگر غالباً علامہ تصوف کی قدیم اصطلاحات کو اس زمانے کے مزاج کے مطابق نہیں سمجھتے اس لیے انھوں نے ضرورت محسوس کی کہ ان باتوں کو ”بہ طرز دیگر“ بیان کیا جائے۔ یا اس طرح علامہ کو اپنی شاعری اور فلسفے کا بہترین امتزاج پیش کرنے کا موقع ملا۔

اس جگہ یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر نظریہ وحدت الوجود غلط ہے یا علامہ اس کے قائل نہیں ہیں تو ان کو اس بہ طرز دیگر کی ضرورت کیوں پیش آئی، مثلاً یہ سوال کیا گیا کہ جب سارا عالم حق یا خدا ہے اور ان کی حقیقت ایک ہے تو پھر یہ قدیم اور حادث کس طرح علیحدہ ہوئے کہ ایک خدا ہو گیا اور ایک عالم یا یہ کہ جب عارف بھی خدا ہی

اور معروف بھی خدا ہی ہے تو پھر انسان کو معرفت حاصل کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔

ان سوالوں کا ایک سیدھا سادا جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کہاں خدا اور کہاں بندہ، نہ کبھی یہ ایک تھے نہ کبھی جدا ہوئے، کہاں عارف اور کہاں معروف، اور یہ جواب وہی ہے جو علمائے ظاہر اور وہ لوگ دیتے ہیں جو وحدت الوجود کو کفر و زندقہ یا کم سے کم مغالطہ کشی سمجھتے ہیں لیکن ان سوالوں کا جواب دینے والوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ وہ الوجود کو حق سمجھا اور مسائل کے شکوک دور کیے اور اس کے ساتھ ہی ان مسائل کی بہترین تشریح کی۔

تصوّت اور خصوصاً وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال کے بیان بہت متضاد ہیں لیکن ان کی تصانیف کو اگر تاریخی اعتبار سے ترتیب دیا جائے تو یہ مشکل بآسانی حل ہو جاتی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسرارِ خودی سے ارمانِ حجاز تک آتے آتے انھوں نے تصوّت اور وحدت الوجود کی تائید شروع کر دی تھی اور اسرارِ خودی میں ابن عربی کے جس نظریے کو وہ مسلمانوں میں قوتِ عمل کے فقدان کا ذمہ دار قرار دے چکے تھے بعد کی تصانیف میں اسی نظریے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں خود ان کی یہ تصنیف ”گلشن راز“ اس بات کا

۱۔ تفصیل اندرونی صفات میں ملاحظہ فرمائیے

پورا ثبوت ہے۔

یہ بات بھی غور طلب ہے کہ اسلام میں انحطاط ابن عربی سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا اور اس کے جو وجوہ تھے وہ تاریخ اسلام کے معمولی طالب علم سے بھی پوشیدہ نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ کتنے مسلمان تھے جو ابن عربی کے نظریے سے واقف تھے اور اسے حق سمجھتے تھے اور آج کتنے مسلمان ہیں جو ان مسائل کو سمجھتے ہیں عجیب بات یہ ہے کہ ہندوؤں کے تنزل میں نظریہ مایا کا اثر ابھی تک کسی محقق نے ثابت نہیں کیا۔

یہاں عرض کرنا یہ ہے کہ گلشن راز جدید کی رو سے بھی علامہ اقبال و عدت الوجود کو حق سمجھتے ہیں اور اپنی تصانیف میں جگہ جگہ اس کی صراحت کرتے ہیں۔

تو اے ناداں دل آگاہ دریا ب بخود مثل نیاگاں راہ دریا ب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش ز لا موجود الا اللہ دریا ب

(ارمغانِ حجاز)

اس کے علاوہ علامہ صوفیوں کی طرح خودی کی تکمیل کے لیے فنا کو ضروری سمجھتے ہیں :

اند کے اندر حرائے دل نشیں
ترک خود کن سچے حق ہجرت گزین
محکم از حق شو سچے خود گام زن

لات و عزائے ہوس را سرشکن

بخود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گوئے و صدیق خودی شو

منور شوز نور من را آنی
مشرہ برہم مزن تو خود نمائی

علامہ اس کے قائل ہیں کہ اسلامی تصوف نے خودی کے لیے
نئے باب کھولے ہیں اور خودی کا فلسفہ اسلامی حکماء اور صوفیہ
سے ماخوذ ہے بلکہ لیکن ان کے خیال میں تصوف کے مخصوص
اصطلاحات جو کہ فرسودہ مابعد الطبیعیات نے تشکیل کی ہیں ایک
نئے دماغ پر موت کا سا اثر ڈالتے ہیں بلکہ اسی کے پیش نظر
انہوں نے جگہ جگہ ”بہ طرز دیگر از مقصود شفق“ پر عمل کیا ہے چنانچہ
بقا باللہ کے بجائے خودی مرد کامل یا عارف کی جگہ مرد مومن وغیرہ
اصطلاحات مقرر کی ہیں اور عام صوفیوں کے انداز بیان سے

ملہ خطبات اقبال

ملہ فلسفہ سخت کوشی ملہ خدا کا تصور اور عبارت کے معنی۔

فلح نظر مخصوص صوفیہ کی تقلید کی ہے مثلاً اکثر جگہ فتوح الغیب
کی تقلید میں ترک جہات کی تلقین فرماتے ہیں۔ ۷
کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جہات است
(گلشن راز جدید)

گلشن راز (جدید)، علامہ اقبال کی تصنیف ہے اس کی بجز بھی
وہی ہے جو قدیم مثنوی کی ہے اور سوال بھی وہی ہیں۔ علامہ نے
اس کا سبب تصنیف یہ بیان کیا ہے کہ اہل مشرق کے دلوں سے
وہ سوز جاتا رہا جو ان کی خصوصیت تھی وہ بے جان تصویر کی
طرح ہو گئے ہیں، نہ ان کے دل میں کوئی مدعا ہے نہ ان کے
ساز میں کوئی آواز ہے۔ کفن پہن کر میں نے قبر میں آرام کیا جب
بھی کوئی فتنہ محشر نہ دیکھ سکا، میری نگاہ نے ایک دوسرا انقلاب
دیکھا اور میں نے محمود شبستری کے نامے کا جواب ایک دوسرے
طرز سے لکھا یہ واقعہ ہے کہ محمود شبستری کے زمانے سے آج
ہمارے زمانے تک کسی نے محمود شبستری کی طرح ہمارے دل
میں آگ روشن نہیں کی۔ کوئی یہ نہ سمجھے کہ میں نے شاعروں کی
طرح افسانہ لکھا ہے اور بغیر شراب پیے مست ہو گیا ہوں بلکہ
میں نے کچھ عرصے اپنے باطن میں خلوت اختیار کی اور تب ایک

لازوال جہان پیدا کیا اس قسم کی شاعری سے مجھے شرم نہیں آتی
 کیوں کہ سو قرونوں میں بھی ایک عطار پیدا نہیں ہوتا میں جبریل
 امین کا ہم داستان ہوں میں نے پہلے خودی کے کیف کو آزمایا
 'ور پھر اہل مشرق پر اسے تقسیم کر دیا اگر جبریل بھی میرا کلام پڑھے تو
 اپنے مقام سے بیزار ہو جائے اور خدا کی تجلی اور وصال جاودانی
 کے بجائے انسان کا سوز و گداز اور غم پنہاں مانگنے لگے۔
 اس طرح دونوں مصنفوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے
 جو کچھ لکھا ہے وہ ان کی واردات اور ان کا کشف و شہود ہے۔
 گلشن راز جدید شاعری کے بہترین نمونوں میں سے ہے اگرچہ
 مسائل پر شاعری غالب آگئی ہے شاید اس لیے بھی کہ علامہ اقبال
 نے جواب نامہ محمود سوچ سمجھ کر اور فرصت میں لکھا ہے لیکن
 حضرت محمود شبستری نے یہ مثنوی فی البدیہہ لکھی ہے اور اہل علم
 سمجھتے ہیں کہ فلسفیانہ مضامین کا نظم کرنا بذات خود ایک دشوار
 کام ہے نہ کہ فی البدیہہ اور اہل علم کی ایک محفل میں بیٹھ کر نظم کرنا
 اور اس خوبی سے نظم کرنا جو شاعرانہ اعجاز بیان کا ایک شاہکار ہے۔

قاصد خراسانی نے سب سے پہلا سوال تفکر کے متعلق کیا ہے
 تفکر کی اسلام میں بڑی اہمیت ہے قرآن نے جگہ جگہ تفکر کی تاکید
 کی ہے۔ بعض حدیثوں میں تفکر کو طاعت و عبادت پر ترجیح دی

گئی ہے۔ مصنفوں میں تفکر کی اہمیت تمام اعمال و عبادت سے زیادہ ہے اس لیے سب سے پہلا سوال سائل نے تفکر کے متعلق کیا ہے۔ اس موقع پر مولانا عبدالرحمن جامیؒ کی دو رباعیاں نقل کی جاتی ہیں جو اپنی جامعیت اور حسن بیان کے اعتبار سے بے نظیر ہیں اور علامہ اقبال کے جواب کے سمجھنے میں ان سے سہولت ہوگی :
 گردِ دل تو گلِ گزرِ گلِ باشی درِ بلبلِ بے قرارِ بلبلِ باشی
 توجہِ دی و حقِ کل است گرفتے چند اندیشہٴ کل پیشہٴ مکنی کلِ باشی

اے برادر تو ہمیں اندیشہ مابقی تو استخوان و ریشہ
 گر گل است اندیشہ تو گلگشتی در بود خارِ تو ہمہ گشتی
 (لوح جامی)
 اب محمود شبستری اور اس کے بعد اقبال کا جواب ملاحظہ فرمائیں:
 پہلا سوال :۔

نخست از فکرِ خویشم درِ تحیر
 چہ چیز است آنکہ گویندش تفکر
 تفکر کیا ہے؟ شبستریؒ فرماتے ہیں کہ باطل سے حق کی طرف جانے اور جزو میں کل مطلق یعنی خلق میں حق کا مشاہدہ کرنے کا نام تفکر ہے۔ یہ راہ دور و دراز ہے موسیٰؑ کی طرح عصا دینی اپنی ہستی کا احساس، چھوڑ دو وادی امین میں داخل ہو جاؤ اور

اِنّی انا اللہ (میں خدا ہوں) کی آواز سنو۔ فکر صحیح بغیر تجربہ و غلطی کے حاصل نہیں ہوتی۔ تشبیہ کا خیال نا بنیائی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور صرف ایک آنکھ سے دیکھنے کا نتیجہ تیز بہہ ہے تنگ چشمی سے تناسخ کا عقیدہ پیدا ہوتا ہے اہل ظاہر کی آنکھیں بیمار ہیں کہ ظاہر کو نہیں دیکھتے بلکہ مظاہر کو دیکھتے ہیں۔ دوسرا سوال ہے: کد امیں فکر مارا شرط راہ است چرا کہ طاعت و گاہے گناہ است راہ معرفت میں کس قسم کی فکر درکار ہے اور کبھی فکر عبادت ہو جاتی ہے اور کبھی گناہ اس کا کیا سبب ہے؟ اس کے جواب میں شبستریؒ نے صوفیہ کا مشہور قول بیان کر دیا ہے کہ خدا کی ذات میں فکر نہ کرو بلکہ اس کی صفات میں فکر کرو۔ ذات میں فکر کرنا گناہ ہے ذات میں فکر باطل ہو جاتی ہے اس کی ذات آیات سے روشن نہیں ہے بلکہ آیات اس کی ذات سے روشن ہیں۔ تمام عالم اس کے نور سے ظاہر ہوا ہے۔ خدا کی ذات عالم سے روشن نہیں ہے جہاں خدا کا نور دلیل ہو وہاں جبریل کو گفتگو کی مجال نہیں ہے۔ فرشتے کو خدا کا قرب حاصل ہو مگر لی مع اللہ کے مقام میں فرشتے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔

۱۔ لی مع اللہ حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب فنائے کلی سے ہے۔
۲۔ یہ دونوں سوالوں کے جواب کا خلاصہ ہے۔

محمود شبستری کے مخاطب مشائخ صوفیہ ہیں اس لیے ان کا جواب ایک محقق صوفی کا سا ہے اور علامہ اقبال کے مخاطب ارباب دانش اور ان کی شاعری کے قدرداں سامعین ہیں۔ اقبال نے دونوں سوالوں کا ایک سوال بنا کر جواب دیا ہے اور حق یہ ہے کہ ان کا جواب شعر و فلسفہ کا بہترین امتزاج ہے۔ اقبال نے اکثر مقامات پر اپنی شاعری سے مشکل آسان کر لی ہے لیکن شبستری نے استدلال سے کام لیا ہے جس کے لیے علم طریقت و شریعت کے علاوہ بہت سے علوم جاننے اور ان میں کمال کی ضرورت ہے اقبال کہتے

ہیں: آدمی کے سینے میں ایک نور ہے۔ ایسا نور کہ اس کا غیب بھی اس کے لیے حضور ہے۔ میں نے اسے ثابت بھی دیکھا سیر بھی نور بھی اور نار بھی۔ کبھی وہ برہان و دلیل پر نازاں ہے تو کبھی رُوحِ امیں سے نور حاصل کرتا ہے وہ خاک آلود بھی ہے اور مکان سے پاک بھی۔ روز و شب میں اسیر بھی ہے اور زمان سے مبرا بھی۔ کبھی تھک جاتا ہے تو ساحل پر مقام کر لیتا ہے اور کبھی اس جام میں دریائے بے پایاں آجاتا ہے خود ہی دریا ہے خود ہی موسیٰ کا وہ عصا ہے جس نے دریا کا سینہ دو نیم کر دیا تھا ایک آنکھ سے اپنی خلوت کو دیکھتا ہے دوسری آنکھ سے اپنی جلوت کو اگر ایک آنکھ بند کر لے اور صرف جلوت یا صرف خلوت کو دیکھے

تو یہ گناہ ہے اور اگر دونوں آنکھیں کھول کر دیکھے یعنی ظاہر پر بھی نظر رہے اور منظر پر بھی تو یہ صحیح راستہ ہے۔ اس میں ہنگامے ہیں مگر بغیر شور کے اس میں رنگ و آواز ہے مگر بے چشم و گوش تھے۔ اس کے شیشے میں سارا عالم ہے لیکن اس کا ظہور ہم پر بتدریج ہوتا ہے۔ زندگی اسی کے ذریعے کمند ڈال کر ہر پست و بلند کو اسیر کر لیتی ہے اور اسی کے ذریعے خود کو اپنی قید میں کر لیتی ہے اور ماسواذ غیر خدا سے جھوٹ جاتی ہے اور ایک روز دونوں عالم اس کے شکار ہو جاتے ہیں اگر تم اس طرح دونوں عالم حاصل کر لو تو سارا زمانہ مرجائے گا مگر تم نہ مرنے کی کوشش کرو اور پہلے وہ عالم تسخیر کر لو جو تمہارے اندر ہے اگر خدا کو حاصل کرنا چاہتے ہو تو اپنے آپ سے نزدیک ہو جاؤ یہ چاند تارے بھتیں سجدہ کرنے لگیں گے اور ساری کائنات کو تم اپنی مرضی کے مطابق تعمیر اور تخریر کر سکو گے۔ یہی وہ بادشاہت ہے جو دین کے ساتھ توأم ہے۔

محمود شبستریؒ سے کیے گئے سوالوں میں سے اقبال نے نو (۹) سوال منتخب کر لیے ہیں اور ان کو بھی اس انداز سے ترتیب دیا ہے کہ وہ سب سوال ایک دوسرے کا جزو معلوم ہوتے ہیں جو تقریباً سب نظریہ وحدت الوجود سے متعلق ہیں۔ تفکر کے متعلق دو سوالوں کو ایک قرار دے کر اس کا جواب دیا ہے جو

ابھی ذکر کیا جا چکا ہے۔ باقی سوال یہ ہیں :

(۲) چہ بجز است این کہ علمش حاصل آمد ز قعر او چہ گوہر حاصل آمد

(۳) وصال ممکن و واجب ہم چیست حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست

(۴) قدیم و محدث از ہم چون جدا شد کہ این عالم شد آن دیگر جدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاکست چہ سود اور سر بر این مشتبہ خاکست

(۵) کہ من باشم مرا از من خبر کن چہ معنی دارد آن در خود سفر کن

(۶) چہ جزو است آنکہ او از کل فزون است طریق جستن آن جزو چون است

(۷) مسافر چون بود رہبر و کدام است کہرا گویم کہ او مرد تمام است

(۸) کہ امی نکتہ را نطق است انا الحق چہ گوئی ہرزہ بود آن رمز مطلق

(۹) کہ شد بر سر وحدت واقع آخر ؟ شناسائے چہ آمد عارف آخر ؟

لے میرے قلبی نسخے میں علمش کے بجائے نطقش ہے۔

قدیم و محدث از بچوں جدا شد
 کہ ایں عالم شد آں دیگر جدا شد
 اگر معروف و عارف ذات پاکست
 چہ سودا در سر این مشیت خاکست

سوال یہ ہے کہ اگر وجود ایک ہے تو حادث اور قدیم علیحدہ علیحدہ کیسے ہو گئے کہ ایک عالم ہو گیا اور ایک خدا اور جب پہچانتے والا اور پہچانے جانے والا ایک ہی ہے یعنی خدا تو پھر انسان کے سر میں کیا سودا سما یا ہے کہ وہ معرفت حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے شبستریؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تو وہ ”جمع“ ہے جو عین واحد ہے اور تو ہی وہ واحد ہے جو عین کثرت ہے لیکن اس کے لیے یقین اور کشف و شہود کی ضرورت ہے تاکہ وہم و غمیریت کے حجاب اٹھ جائیں یہ کثرت اور دوئی محض وہم ہے جسے تو اپنے غلط علم کی وجہ سے حقیقت سمجھ بیٹھا ہے۔ اپنا علم چھوڑ دو اپنی ہستی کو غیر نہ سمجھو اور غیریت کے وہم کو تاراج کر دو تو تمہارا نقطہ اول آخر میں مل جائے گا اور ایسے مقام پر پہنچ جاؤ گے جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہاں نہ فرشتے کی گنجائش ہے نہ کسی رسول کی۔ پس جس وقت یہ مسافت طے ہو جاتی ہے اور یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو حق اس کے سر پر تاج خلافت رکھ دیتا ہے وہی مرد کامل ہے جو خواجگی کے ساتھ کار غلامی بھی

کرتا ہے۔ یعنی حقیقت میں فنا ہو کر بقا حاصل کر لیتا ہے اور خدا کی
منشا کے مطابق اپنے فرائض پورے کرتا ہے۔
”مقدم و محدث از ہم چوں جدا شد“

اقبال اس سوال کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ غیریت کو
ہم نے ایجاد کر لیا ہے کہ خودی اس کی وجہ سے زندہ ہے عارف
و معروف کا فراق ہی بہتر ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ قدیم اور
عادت سب ہمارے اعتبارات ہیں ہم دوش و فردا کا شمار
کرتے رہتے ہیں اور آج اور کل ہے اور تھا اور ہوگا کرتے
رہتے ہیں خود کو خدا سے علیحدہ سمجھ لینا ہماری فطرت ہے تڑپنا
اور نہ پہنچنا ہماری فطرت ہے جدائی ہی سے خاک میں نظر پیدا ہوتی
ہے ہم اور وہ خدا کا راز ہے اور ظاہر و باطن سب خدا کا ہی نور ہے
اگرچہ ہماری محفل میں بہت سے جلوے ہیں لیکن یہ سارا جہان
معدوم اور نیست ہے خدا ہی موجود اور ظاہر ہے یہ در و دیوار
یہ شہر و مکاں کچھ بھی نہیں ہے یہاں ہمارے اور اس کے سوا
حقیقت مطلق اور مظاہر حقیقت کے سوا، کچھ بھی نہیں ہے خودی
کو اپنی آغوش میں لے لینا اور فنا کو بقا سے ملا دینا یہی سودا
ہے جو اس مشتبہ خاک کے سر میں ہے حقیقت کے سمندر میں گم
ہو جانا ہمارا انجام نہیں ہے اگر ہم اس حقیقت کو حاصل کر لو تو
پھر فنا نہیں ہے۔

کہ اُمی نقطہ را نطق است انا الحق
 چہ گوئی ہرزہ بوداں رمز مطلق
 کیا انا الحق کا قول کسی حقیقت سے ناشی ہے یا محض بیہودہ
 بات ہے۔

شبستریؒ نے جواب دیا ہے کہ انا الحق راز کا اظہار ہے
 یہاں غیر حق کہاں ہے جو انا الحق کہے عالم کے تمام ذرے ہر وقت
 انا الحق میں محو ہیں قرآن نے کہا ہے کوئی شے ایسی نہیں ہے جو
 تسبیح نہ کرتی ہو اگر تو بھی توحیدِ علی سے گزر کر توحیدِ کشفی اور توحیدِ
 عیانی تک پہنچ جائے تو انا الحق کہنے لگے۔ وادیِ امین میں آ اور
 دیکھ کہ درخت بھی انی انا اللہ کہتا ہے۔

روا باشد انا اللہ از درخت

چرا نبود روا از نیک بخت

تو پھر ایک اچھے انسان سے یہ بات کیا بعید ہے جس شخص کے
 دل میں شک نہیں ہے وہ یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ ہستی
 ایک کے سوا نہیں ہے انا نیت حق ہی کو سراوار ہے اس کی
 جناب میں تو، میں، اور وہ نہیں ہے۔

ہر آن کو خالی از خود چون علاشد انا الحق اندر وصوت و صدا شد
 شود با وجہ باقی غیر مالک یکے گرد و سلوک و سیر و سالک

یہ تعین تھا جو ہستی سے جدا ہو گیا وگرنہ خدا بندہ ہوا نہ بندہ خدا ہو گیا کیونکہ کثرت کا وجود محض ایک نمود ہے اور جو کچھ نظر آتا ہے وہ حقیقت کے مطابق نہیں ہے آئینے کو اپنے برابر رکھو اور دیکھو اس میں یہ دوسرا شخص کون ہے۔ عدم، ہستی کے ساتھ ضم نہیں ہو سکتا اور نور و ظلمت جمع نہیں ہو سکتے۔ ایک وہی نقطہ ہے جسے نہر جاری کہنے لگے ہیں۔ میرے سوا اس صحرائے کون ہے پھر یہ آواز اور آواز کی بازگشت کیا چیز ہے عرض فانی ہے اور جو ہر عرض سے مرکب ہے جسم سوا طول عرض اور عمق کے کیا ہے واقعہ یہ ہے کہ حق کے سوا کوئی موجود نہیں ہے اگر انا الحق کہنا چاہو تو ہوا الحق کہو کہ تم غیر نہیں ہو اپنے کو پہچانو اور ہستی وہی کی نمود اپنے سے جدا کر دو۔

کدامی نقطہ را نطق است انا الحق

اقبال اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ایک منہ نے دیر کے حلقے میں کہا کہ زندگی نے فریب کھایا اور ”من“ کہا خدا سو یا ہوا ہے اور ہمارا وجود اس کے خواب ہی سے ہے تخت و فوق اور چار سو سب خواب ہے سکون و سیر و جستجو سب خواب ہے دل بیدار اور عقل نکتہ میں سب خواب ہے، گمان، فکر، تصدیق و یقین سب خواب ہے یہ تیری چٹم بیدار تیرا کردار و گفتار بھی سب خواب ہے جب خدا بیدار ہو جائے گا تو پھر کچھ بھی موجود نہیں رہے گا۔

چو او بیدار گردد دیگرے نیست متاع شوق را سوداگرے نیست

یہ سب صحیح ہے مگر ورا اپنے اندر دیکھو وہ بے نشان (خودی) کون ہے جو تمہارے سینے میں پنہاں ہے۔ لہ خودی کو ہی حق سمجھو خودی باطل نہیں ہے خودی جب نچتہ ہو جاتی ہے تو لازوال ہو جاتی ہے یہ سارا جہاں فانی ہے سوائے خودی کے سب کچھ بیچ ہے اپنے آپ میں گم ہو کر خودی کو پا جاؤ انا الحق کہو اور صدیق خودی ہو جاؤ۔

خودی را پیکر خاکی حجاب است	طلوع او مثال آفتاب است
درون سینہ ما خاور او	فروغ خاک ما از جوہر او
تومی گوئی مرا از خود خبر کن	چہ معنی دارد اندر خود سفر کن
ترا گفتم کہ ربط جان و تن چیست	سفر در خود کن و بنگر کہ من چیست
سفر در خویش زادن بے اب نام	ثریا را اگر فتن از لب بام

کہ من باشم

اقبال کے نزدیک اپنے اندر سفر کرنے کا مطلب اندروں بینی سے ہے۔

لہ میں زمین و آسمان میں نہیں سماتا۔ ہاں قلب مؤمن میں میری سمائی ہے۔
 (حدیث قدسی) پر تو جنت نہ گنجد در زمین و آسمان
 در حرم سینہ حرام کہ چوں جا کر دہ

اگر چشمے کشائی بردل خویش

درون سینہ بینی منزل خویش

وہ فرماتے ہیں کہ اپنے اندر دیکھو تمہیں اپنی منزل نظر آجائے گی۔ ہر وقت اپنی نگہداشت کرتے رہو تاکہ گمان سے گزر کر یقین تک پہنچ جاؤ۔ زندگی کا کمال ذات کا دیدار ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جہت اور سمت یعنی تعینات کی قید سے آزاد ہو جاؤ خدا کے ساتھ خلوت اختیار کر لو اس طرح کہ وہ تمہیں دیکھے اور تم اُسے۔ بلکہ نہ جھپکاؤ اس طریقے سے تمہارا وجود (اعتباری) فنا ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کے حضور (بقا باللہ) اس طرح محکم رہو کہ اس کے بحر نور میں گم نہ ہو جاؤ۔ خدا کی جلوہ گاہ میں اس طرح اجل جاؤ کہ بظاہر تم اور یہ باطن خدا روشن ہو جائے جس نے یہ دید حاصل کر لی وہی عالم کا امام ہے اور ہم ناتمام ہیں اور وہ کامل و مکمل ہے اور اس طرح یہ معلوم ہو جائے گا کہ :

مسافر چوں بود رہبر و کدام است

کرا گویم کہ او مرد تمام است

محبت اور دید چاہے اپنی ہی ہو فراق کی متقاضی ہے اپنے دیدار کے لیے بھی آئینے کی ضرورت ہے جو بقا کا لازمہ ہے۔ حقیقت مطلق نے اپنے دیدار کے لیے کائنات کی صورت میں ظہور فرمایا اقبال جگہ جگہ اسی مقام کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ صوفیہ نے کہا ہے :

”انسان کامل دائم در فراق است“

اس قول کی شرح مولانا عبد العلی بجز العلوم نے شرح ثنوی روم میں اس طرح کی ہے کہ انسان کامل ہر چند سیرالی اللہ اور سیرمن اللہ پوری کر لے لیکن سیر فی اللہ کی حد و نہایت نہیں ہے اس لیے کہ تجلیات الہی کی حد و نہایت نہیں ہے۔ ہر تجلی کے مشاہدے کے بعد سالک دوسری تجلی کا طالب رہتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول مبارک ”سب تردنی علما“ میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

کہ من باشم مرا از من خیر کن
چہ معنی دارد اندر خود سفر کن

حضرت شبستریؒ نے اس سوال کے دو حصے کر لیے ہیں :
ایک یہ کہ ”من“ یا انا کیا ہے اور ایک یہ کہ اپنے اندر سفر کرنے سے کیا مطلب ہے ؟ دوسرے مصرعے کا جواب وہی ہے کہ ان تعینات سے رہائی حاصل کر لو۔

یکے رہ برتر از کون و مکاں شو جہاں بگزار و خود در خود جہاں شو
نماند در میانہ راہ و رواہ چو ہائی ہو شود ملحق بہ اللہ
”انا“ یا ”من“ کیا ہے ؟ شبستریؒ نے فرمایا ہے کہ وجود مطلق

میں چونکہ نسبتیں اور اضافیتیں معدوم ہیں اس لیے اس کی طرف اشارہ نہیں کیا جاسکتا لیکن جب نسبت، اضافت یا اعتبار اس حقیقت کو عارض ہوتی ہے اور ہر تعین ایک اسم مخصوص سے مستثنیٰ ہو جاتا ہے تو اسے ”انا“ کہتے ہیں حقیقت میں ہستی مطلق ہی ہے جس نے کوئی تعین روحانی یا جسمانی اختیار کر لیا ہے۔

حقیقت کز تعین شد معین
تو اور اور عبارت گفتہ من

اپنے اندر سفر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے اندر تفکر کر دو اور کون و مکان، اسماء و صفات اور تمام تعینات سے گزر جاؤ۔

یہ تمام سوال اور ان کے جواب ایک ہی نظریے (وحد الوجود) کے گرد گردش کرتے ہیں بعض سوال اور ان کے جواب بالکل واضح ہیں اور بعض سوال ایسے بھی ہیں جو چیتان یا لطائف کی نوعیت رکھتے ہیں ان کے بارے میں جواب دینے والوں کو اپنے جو ہر طبع، جو دت ذہن اور ذور بیان دکھانے کا زیادہ موقع میسر آیا ہے لیکن نظریات و مسائل کی وضاحت میں ان کی زیادہ اہمیت نہیں ہے اس لیے انہیں ترک کرنا مناسب معلوم ہوا۔ مثلاً: ۷

چہ بجز است این کہ علش ساحل آمد
 ز قعر او چہ گوهر حاصل آمد
 چہ جز و است آنکہ او از کل فزون است
 طریق جستن آں جز و چون است
 کہ شد بر سر وحدت واقف آخر
 شناسائے چہ آمد عارف آخر

انسان کامل را آخری منزل

تمام صوفی بالاتفاق انسان کو خدا کا کامل ترین منظر قرار
 دیتے ہیں یعنی جو انسان کہ کشف و یقین اور ریاضت و مجاہدہ سے
 خلافت الہیہ کا مقام حاصل کر لیتا ہے وہی صوفیوں کی زبان میں
 انسان کامل اور اقبال کی زبان میں مرد کامل کہے جانے کا مستحق
 ہے۔

جہاں انساں شد و انساں جہانے
 ازیں پاکیزہ تر نبود بیانے
 چونیکو بگری در اصل این کار
 ہموں بیند ہموں دیدست و دیدار (گلشن راز قدیم)
 ان اشعار کی شرح میں مولانا محمد بن علی جیلانی فرماتے ہیں:
 ”یعنی جہاں انسان کے ساتھ مل کر انسان کبیر ہے اور انسان

کہ سب کا خلاصہ ہے ایک جہاں ہے علیحدہ۔ حق انسان میں ظاہر
 ہوا اور اس کی آنکھ ہو گیا اور اپنی آنکھ سے اپنا مشاہدہ کیا اس کا
 مطلب یہ ہے کہ انسان اسم اللہ کا مظہر ہے اور اللہ اسم ذات
 ہے جو جامع ہے تمام اسماء و صفات کو پس انسان تمام مراتب
 عالم کا جامع ہے اور تمام عالم حقیقت انسانی کا مظہر ہے۔

اقبال، نظریہ خودی اور تصوف

اس وقت ہمیں یہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ اقبال اپنے اعمال کے اعتبار سے صوفی تھے یا نہیں بلکہ عرض کرنا یہ ہے کہ ان کا نظریہ خودی تصوف اور صوفیانہ تعلیمات سے متاثر ہے یا نہیں یا یہ کہ وہ تصوف سے علاحدہ کوئی مسلک ہے۔ تصوف تقریباً دنیا کے تمام بڑے مذاہب میں پایا جاتا ہے وہ خدا تک پہنچنے اس کی پرستش کرنے اور اسے دیکھنے کی فطری خواہش ہے جو کائنات کے ہر ذرے اور خصوصاً انسان میں پائی جاتی ہے۔

شبید نازا دہم وجود است نیاز اندر نہاد ہست و بود است
نمی بینی کہ از مہر فلک تاب بہ سیمائے سحر داغ سجود است
ایک مستند اور مشہور حدیث ہے جسے علامہ اقبال نے بھی پیش کیا ہے۔ خدا فرماتا ہے کہ میرا بندہ نوافل کے ذریعے میرا قرب حاصل کرنا چاہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت

کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کے سینے کی طاقت ہو جاتا ہوں جس کو نہ سنتا ہے میں اس کی نظر ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے میں اس کے ہاتھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے میں اس کے پاؤں ہو جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے لہ

اس حدیث میں چند باتیں بہت اہم ہیں جو اقبال کے سارے فلسفہ خودی اور صوفیوں کی ساری تعلیم اور سلوک پر حاوی اور جامع ہے یعنی خدا کے قرب کی آرزو، اس سے محبت اور بندے کی فنا اور خدا سے بقا۔

علامہ اقبال آرزو کو اصل زندگی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خودی کی زندگی تخلیق مقاصد ہی سے زندگانی را بقا از مدعا است۔ آرزو ہنگامہ آرائے خودی۔ آرزو جان جہان رنگ بُور۔ اقبال کا عقیدہ ہے کہ خودی عشق و محبت سے استی گام حاصل کرتی ہے ان کے کلام میں جگہ جگہ عقل و خرد پر عشق و محبت کی فضیلت کا اثبات ملتا ہے۔ بے خطر کو دپڑا آتش نمرود میں عشق عقل ہے محو تماشا ئے لبِ بام ابھی

لہ یہ ترجمہ پوری طرح نقلی نہیں ہے۔ یہ حدیث قرب نوافل کہلاتی ہے اور بخاری مسلم کی متفق علیہ ہے۔

ان کے خیال میں خودی محبت ہی سے زندہ و تابندہ ہوتی ہے
 از محبت می شود پائندہ تر
 زندہ تر پائندہ تر سوزندہ تر
 ان کا اعتقاد ہے کہ خودی جب عشق و محبت سے مستحکم ہو جاتی ہے
 تو سارے عالم کو مسخر کر لیتی ہے۔

از محبت چوں خودی محکم شود
 قوتش فرماں دہ عالم شود
 یہ نظریہ اسرارِ خودی سے لیے گئے ہیں جسے علامہ کا ابتدائی
 دور کہنا مناسب ہوگا۔ جن اصحاب نے تصوف کا مطالعہ کیا ہے
 وہ یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ یہ سارے نظریے تصوف کے ہیں
 یا نہیں لیکن جو لوگ اس پر اصرار کرتے ہیں کہ اقبال تصوف کے
 خلاف تھے انھیں اقبال کے وہ قول بھی پیش نظر رکھنے چاہئیں
 جہاں انھوں نے کہا ہے کہ اسلامی تصوف نے خودی کے نئے
 باب کھولے ہیں اور اسرار کا فلسفہ اسلامی حکما اور صوفیہ سے
 ماخوذ ہے۔ یہ معلوم ہے کہ اقبال صوفی شعرا رومی جامی عراقی
 سنائی وغیرہ سے کتنے متاثر ہیں اور جگہ جگہ ان کی مدح سرائی
 کرتے ہیں۔

اب ایک اور نظریہ جو تصوف کا اصل اصول ہے باقی رہ
 جاتا ہے جس کی مخالفت اور موافقت دونوں علامہ کے کلام

میں نظر آتی ہیں وہ ہے عقیدہ وحدۃ الوجود اور اس کے ضمن میں مسئلہ فنا۔

مذہب کی ترقی یافتہ صورت تصوف ہے اور تصوف کا انتہائی نقطہ نظر توحید و جود ہی ہے توحید و جود ہی یا وحدۃ الوجود کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت ایک ہے اور وہ حق تعالیٰ ہے اس کے سوا کوئی وجود نہیں ہے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنجاری

نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ

یہی وہ نظریہ ہے جو ساری کائنات کے لیے ہمیشہ رحمت ثابت ہوتا رہا ہے یہ ساری کائنات سے محبت سکھاتا ہے کیوں کہ ساری کائنات کی حقیقت ایک ہی ہے یہ سارے تعینات جو افراد کی صورت میں ظاہر ہیں سب ایک حقیقت کا ظہور ہے جیسے موج و جاب پانی کے تعینات ہیں اور پانی ان کی حقیقت ہے۔ تخم برگ و بار کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور پھر اس سے بہت سی مصنوعات ظاہر ہوتی ہیں لیکن ایک کا نام دوسرے کو نہیں دیا جاسکتا اسی طرح بندے کو خدا اور خدا کو بندہ نہیں کہا جاسکتا۔

گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

اس راستے کا چلنے واز ثبات قدم و انشور جب کہتا ہے۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا
 تو وہ سچ کہتا ہے اور سچے دل سے کہتا ہے اور جب وہ کہتا ہے ۔
 چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا
 تب بھی وہ صحیح کہتا ہے اور جب وہ اپنی حقیقت کی طرف
 مخاطب ہوتا ہے اور اپنے آپ کو ان سب تعینات اور قیدوں
 سے بلند پاتا ہے تو پکار اٹھتا ہے ۔

درویش خدا مست نہ شرتی ہے نہ غربی
 گھر میرا نہ دلی نہ صفا ہاں نہ سمرقند
 ان نعروں میں تضاد نہیں ہے اسی طرح جب ایک عارف
 سجدے میں خدا کی بندگی کا اعتراف کرتا ہے تو سچ کہتا ہے کہ اس
 تعین کا تقاضا ہی بندگی ہے اور جب وہ دار پر چڑھ کر انا الحق
 کہتا ہے تو بھی صحیح کہتا ہے کیونکہ یہ اس کی حقیقت کا اظہار ہے ۔
 ہر مقام کی ایک خصوصیت ہے اور خصوصیت کے اظہار کے الفاظ
 مختلف ہیں ۔

گا ہے نیازِ ایمانِ من کہ بے نیازی شانِ من
 این ہر دو می زبید بہ من ہم بندہ ہم مولا ستم
 تصوف کا راستہ یہ ہے کہ انسان پہلے صحیح علم حاصل
 کرتا ہے ۔ لے پھر اپنی منزل معلوم کی طرف سفر شروع کر دیتا
لے العلم اذنا حقیقۃ الاشیاء کما ہی ۔ الحدیث

ہے اس سفر کی پہلی منزل فنا فی اللہ اور آخری منزل بقا باللہ جس کی تصریح حدیث قرب نوافل میں گزر چکی ہے۔ جہاں انسان خدا میں فنا ہو کر بقا حاصل کر لیتا ہے جسے اقبال قرآنی اصطلاح میں خلافتِ الہیہ کہتے ہیں اور جس کے لیے انھوں نے کہا ہے کہ خودی جب عشق و محبت سے مستحکم ہو جاتی ہے تو سائے عالم کو مسخر کر لیتی ہے۔

از محبت چوں خودی محکم شود قوتش فرماں دہ عالم شود
یہی وہ مقام ہے جہاں بقول اقبال :-
خدا بندے سے خود پوچھے بتائیری رضا کیا ہے

اور جہاں

نگاہِ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
بعض صوفی جو وحدت الوجود کے قائل نہیں اور اس عالم کو مجموعہ شر سمجھتے ہیں وہ فنا کو آخری منزل سمجھتے ہیں اور اس مجموعہ شر سے چھٹکارا پانے ہی کو نجات سمجھتے ہیں اقبال ان کے خلاف ہیں وہ فنا کے بعد بقا کو ضروری اور بقا ہی کو آخری مطلع نظر سمجھتے ہیں اسی کو اقبال تکمیل خودی کہتے ہیں لیکن انھوں نے بقا کے لیے فنا کو ضروری قرار دیا ہے۔

چوں فنا در رضائے حق شود بندہ مومن قضائے حق شود
منور مشور نورِ من رانی مرہ برہم مزین تو خود نہ مانی

اقبال کو ان تعینات سے جن کو افراد اور شخصیات کہا جاتا ہے شدید محبت ہے جنہیں وہ خودی کہتے ہیں لیکن اصل حقیقت تک پہنچنے کے لیے وہ ان سے عارضی طور سے ہی سہی مگر قطع نظر ضروری سمجھتے ہیں اور صوفیوں کی طرح ان کو حقیقت کا حجاب سمجھتے ہیں۔

دل و نظر کا سفینہ نہ حال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گردا
حکیم و عارف و صوفی تمام مست ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری

وحدۃ الوجود کے بغیر جسے اقبال نے ابتدا میں رد کیا اور آخر میں قبول کیا ہے، نظریہ خود اور تصوف سب بے معنی نظر آتا ہے کیونکہ اگر خدا اور بندہ دو متضاد حقیقتیں ہیں تو خدا کا وصال کیا معنی رکھتا ہے واجب اور ممکن، محدود اور لامحدود کس طرح مل سکتے ہیں اور اقبال نے جسے زندگی کا کمال کہا ہے یعنی :- کمال زندگی دیدار ذات است

یا — مصطفیٰ راضی نہ شد الا بہ ذات
کے کیا معنی ہوں گے۔ لیکن اقبال کے خیال میں ایسا نہیں ہو
گلشن راز جدید میں انھوں نے ان سارے شکوک و شبہات
کا جواب دیا ہے جو وحدۃ الوجود اور اس کے متعلق دوسرے

مسائل پر وارد ہوتے ہیں۔
 خلاصہ یہ کہ اقبال کے کلام میں تفصیل سے تمام صوفیانہ
 نظریات اور تعلیمات بلکہ ذکر و شغل کے طریقے تک تفصیل
 سے موجود ہیں اس کے باوجود ہمیں اقبال کو صوفی ماننے
 پر اصرار نہیں ہے کیونکہ تصوف صرف صوفیانہ نظریات کے
 تسلیم کرنے تک محدود نہیں ہے بلکہ تسلیم کے بعد اس کا
 سلوک طے کرنا اور مشاہدے اور یقین لہکی منزل تک پہنچنا
 بھی ضروری ہے اور ہر چیز کہ اقبال داناے راز ہیں مگر ان کے
 باطن کا حال خدا ہی بہتر جانتا ہے۔

جن کتابوں کے حوالے دیے گئے ہیں

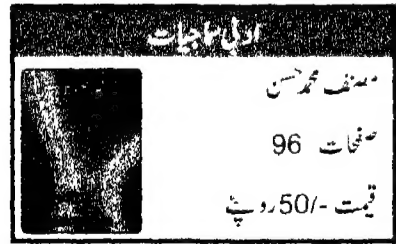
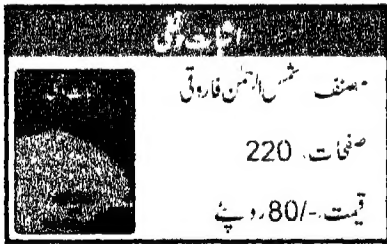
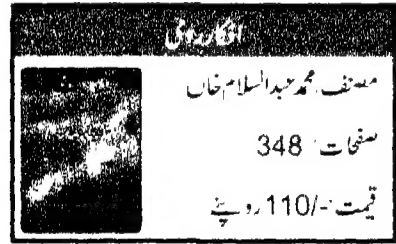
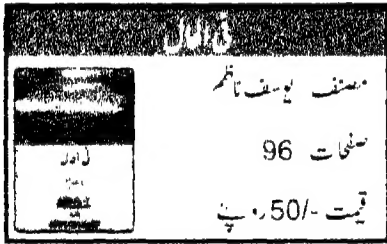
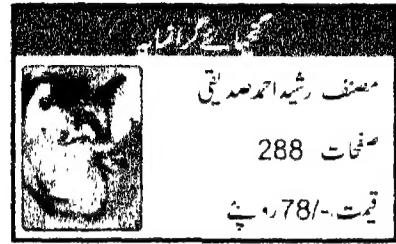
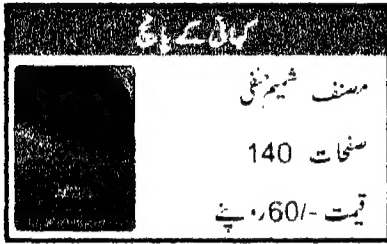
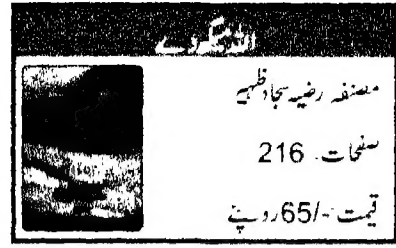
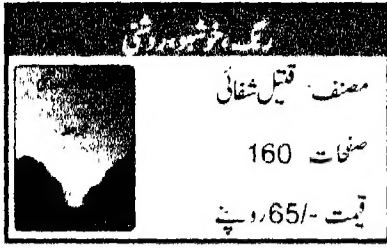
ترجمہ تاریخ ہندی فلسفہ ————— معنف ڈاکٹر ایس۔ این گپتا ترجمہ رائے شیو مہن لال ناتھ
ویدانت بھوشن

یوگ و سسٹم	—————	مترجمہ داراشکوہ
تمدن ہند	—————	ڈاکٹر موسیٰ علی بان مترجمہ سید علی بگرامی
بحکوت گیتا	—————	مترجمہ لاکھنیا لال اکھ داری
سعیار تہہ پرکاش	—————	پنڈت دیانند سرسوتی
دبستان مذاہب	—————	ڈاکٹر محسن خانی کاشمیری
فصوص الحکم	—————	شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی
فتوحات مکہ	—————	"
تفسیر قرآن	—————	"
فتح الغیب	—————	حضرت غوث اعظم
کشف المحجوب	—————	حضرت سید علی ہجویری
خصوص الحکم فی حل فصوص الحکم	—————	مولوی اشرف علی تھانوی
الانسان الکامل	—————	سیدنا عبدالکریم الجیلی
حوارف المعارف	—————	شیخ شہاب الدین سہروردی
		مترجمہ فارسی قاضی داؤد خطیب

عقلمحمد شیبستری	عقلمشیر راز
شیخ محمد ابن شیخ فضل الله	الحفظة المرسله
عقلمعینی	عمدة القاری شرح صحیح بخاری
عقلمعلی قاری	مرقاۃ شرح مشکوٰۃ
عقلمشعلی	الغزالی
"	علم الکلام
"	حیات مولانا روم
عقلمحمد ابن محمدی	تلبیس ابلیس
مترجم میرزا ملک الکتاب	زند پانژند
	رساله تعلی
ہے ای اسپنٹ	بہاء اللہ و عصر جدید
ولانا جامی	نفحات الانس
"	لوائح
خواجگان نقشبند	رسائل خواجگان نقشبند
امام عبدالوہاب شعرانی	الطبقات الکبریٰ
شاہ بوعلی قلندر	مشوی
شیخ عطار	قصیدہ
شیخ کلیم اللہ جان آبادی	عشرۃ کاملہ
	شکول کلیمی

- رقصات مرشدی ————— مکتوبات مولانا محمد الدین دہلوی
 جواہر فیض ————— سید مظفر علی شاہ الہی اکبر آبادی
 رسالہ تلح الاولیاء —————
 دیوان ————— سید امجد علی شاہ اختر اکبر آبادی
 القول الجلیل ————— شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
 مکتوبات امام ربانی ————— حضرت شیخ احمد سرہندی
 کلمات طیبات ————— ابو الخیر محمد ابن احمد مجددی
 مقامات مظہری ————— شاہ غلام علی مجددی دہلوی
 ارشاد الطالبین ————— قاضی ثناء اللہ پانی پنی
 تذکرہ خوشیہ ————— شاہ گل حسن پانی پنی
 رسالہ فرقان شاہ ولی اللہ نمبر —————
 مرآۃ الاسرار ————— شاہ عبدالرحمن انبیشوری
 تاریخ ادبیات ایران ————— پروفیسر برماؤن
 مقدمہ اسرار خودی ————— ڈاکٹر ملکس
 سوشلزم ————— فریڈرک اینگلس مترجمہ سبط حسن
 مشنری ————— مولانا ندیم روم
 تاریخ فلسفہ ————— کلینٹ سی بیج ویب
 تاریخ فلسفہ ————— مسٹر افروز دبیر
 ہستی آن فلاسفی ————— تھامس

- گرک فلاسفی ————— برنت
 شرح عقائد ————— علامہ نسفی
 مکتوب مدنی ————— شاہ ولی اللہ
 مجدد صاحب کا تصور توحید ————— برہان احمد فاروقی
 تاریخ شعرائے عرب ————— کریم الدین دہلوی
 فلسفہ و عجم ————— علامہ اقبال مترجم میر حسن الدین
 اسرار خودی ————— علامہ اقبال
 زبور و عجم —————
 ضربِ سلیم —————
 جاوید نامہ —————
 پس چہ باید کرد —————
 ارمغانِ حجاز —————
 تشکیل جدید الہیات اسلامیہ —————
 ملفوظاتِ اقبال ————— جامع محمود نظامی
 اقبال نامہ —————
 مضامینِ اقبال —————
 نیرنگِ خیالِ اقبال نمبر —————
 سیرۃ الامین المامون ————— علی ابن برہان الدین المصلی



₹ 84/-

ISBN 978-81-7587-513-5



